Ph. Pr. 1083m

75 BO

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

<36612106160013

<36612106160013

Bayer. Staatsbibliothek

Die beiden Grundprobleme der Ethik,

behandelt

in zwei akademischen Preisschriften

von

Dr. Arthur Schopenhauer,

Mitglied der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften.

I. **Ueber die Freiheit des menschlichen Willens,** gekrönt von der Königl. Norwegischen Societät der Wissenschaften, zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

II. **Ueber das Fundament der Moral, nicht** gekrönt von der K. Dänischen Societät der Wissenschaften, zu Kopenhagen, den 30. Januar 1840.

Frankfurt am Main,

Joh. Christ. Hermannsche Buchhandlung.

F. E. Suchsland.

1841.

152. D

Schopen-hauer Ethik

75 BG

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Inhalt.

Seite

Preisschrift über die Freiheit des Willens.

I. Begriffsbestimmungen 3
II. Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn 14
III. Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge 27
IV. Vorgänger 64
V. Schluß und höhere Ansicht 88
Anhang 97

Preisschrift über die Grundlage der Moral.

I. Einleitung.

§. 1. Ueber das Problem 105
§. 2. Allgemeiner Rückblick 110

II. Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3. Uebersicht 116
§. 4. Von der imperativen Form der Kantischen Ethik 119
§. 5. Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst insbesondere 126
§. 6. Vom Fundament der Kantischen Ethik 129
Anmerkung 154
§. 7. Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik 156
§. 8. Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik 163
§. 9. Kants Lehre vom Gewissen 172

		Seite
§. 10.	Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit	178
§. 11.	Die Fichte'sche Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen	182
III.	**Begründung der Ethik.**	
§. 12.	Anforderungen	188
§. 13.	Skeptische Ansicht	189
§. 14.	Antimoralische Triebfedern	199
§. 15.	Kriterium der Handlungen von moralischem Werth	206
§. 16.	Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder	208
§. 18.	Die Tugend der Gerechtigkeit	216
§. 18.	Die Tugend der Menschenliebe	230
§. 19.	Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral	235
§. 20.	Vom ethischen Unterschiede der Charaktere	253
IV.	**Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.**	
§. 21.	Verständigung über diese Zugabe	263
§. 22.	Metaphysische Grundlage	266

Vorrede.

Unabhängig von einander auf äußern Anlaß entstanden ergänzen diese beiden Abhandlungen sich dennoch gegenseitig zu einem System der Grundwahrheiten der Ethik, in welchem man hoffentlich einen Fortschritt dieser Wissenschaft, die seit einem halben Jahrhundert Rasttag gehalten hat, nicht verkennen wird. Jedoch durfte keine von beiden sich auf die andere und eben so wenig auf meine früheren Schriften berufen: weil jede für eine andere Akademie geschrieben und strenges Inkognito hiebei die bekannte Bedingung ist. Daher auch war nicht zu vermeiden, daß einige Punkte in beiden berührt wurden; indem nichts vorausgesetzt werden konnte und überall ab ovo anzufangen war. Es sind eigentlich specielle Ausführungen zweier Lehren, die sich, den Grundzügen nach, im vierten Buche der „Welt als Wille und Vorstellung" finden, dort aber aus meiner Metaphysik, also synthetisch und a priori abgeleitet wurden, hier hingegen, wo, der Sache nach, keine Voraussetzungen gestattet waren, analytisch und a posteriori begründet auftreten: daher was dort das Erste war, hier das Letzte ist. Aber gerade durch dieses Ausgehn von dem Allen gemeinsamen Standpunkt, wie auch durch die specielle Ausführung, haben beide Lehren an Faßlichkeit, Ueberzeugungskraft und Entfaltung ihrer Bedeutsamkeit hier

sehr gewonnen. Demnach sind diese beiden Abhandlungen als Ergänzung des vierten Buches meines Hauptwerks anzusehn, gerade so, wie meine Schrift „Ueber den Willen in der Natur" eine sehr wesentliche und wichtige Ergänzung des zweiten Buches ist. Uebrigens, so heterogen auch der Gegenstand der zuletzt genannten Schrift dem der gegenwärtigen zu seyn scheint; so ist dennoch zwischen ihnen wirklicher Zusammenhang, ja, jene Schrift ist gewissermaaßen der Schlüssel zur gegenwärtigen, und die Einsicht in diesen Zusammenhang vollendet allererst das vollkommene Verständniß beider. Wenn ein Mal die Zeit gekommen seyn wird, wo man mich liest, wird man finden, daß meine Philosophie ist wie Theben mit hundert Thoren: von allen Seiten kann man hinein und durch jedes auf geradem Wege bis zum Mittelpunkt gelangen.

Noch habe ich zu bemerken, daß die erste dieser beiden Abhandlungen bereits im neuesten Bande der zu Drontheim erscheinenden Denkschriften der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften ihre Stelle gefunden hat. Diese Akademie hat, in Betracht der weiten Entfernung Drontheims von Deutschland, mir die von ihr erbetene Erlaubniß, einen Abdruck dieser Preisschrift für Deutschland veranstalten zu dürfen, mit der größten Bereitwilligkeit und Liberalität gewährt: wofür ich derselben meinen aufrichtigen Dank hiemit öffentlich abstatte.

Die zweite Abhandlung ist von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften nicht gekrönt worden, obschon keine andere da war, mit ihr zu kompetiren. Da diese Societät ihr Urtheil über meine Arbeit veröffentlicht hat, bin ich berechtigt dasselbe zu beleuchten und darauf zu repliciren. Der Leser findet dasselbe hinter der betreffenden Abhandlung und wird daraus

ersehn, daß die Königliche Societät an meiner Arbeit durchaus nichts zu loben, sondern nur zu tadeln gefunden hat und daß dieser Tadel in drei verschiedenen Ausstellungen besteht, die ich jetzt einzeln durchgehn werde.

Der erste und hauptsächliche Tadel, dem die beiden andern nur accessorisch beigegeben sind, ist dieser, daß ich die Frage mißverstanden hätte, indem ich irriger Weise vermeint hätte, es würde verlangt, daß man das Princip der Ethik aufstelle: hingegen wäre die Frage eigentlich und hauptsächlich gewesen nach dem Nexus der Metaphysik mit der Ethik. Diesen Nexus darzulegen hätte ich ganz unterlassen (omisso enim eo, quod potissimum postulabatur), sagt das Urtheil im Anfang; jedoch drei Zeilen weiter hat es dies wieder vergessen und sagt das Gegentheil, nämlich: ich hätte denselben dargelegt (principii ethicæ et metaphysicæ suæ nexum exponit), jedoch hätte ich dieses als einen Anhang und als etwas, darin ich mehr als verlangt worden leistete, geliefert.

Von diesem Widerspruch des Urtheils mit sich selbst will ich ganz absehn: ich halte ihn für ein Kind der Verlegenheit, in welcher es abgefaßt worden. Hingegen bitte ich den gerechten und gelehrten Leser, die von der Dänischen Akademie gestellte Preisfrage, mit der ihr vorgesetzten Einleitung, wie beide, nebst meiner Verdeutschung derselben, der Abhandlung vorgedruckt stehn, jetzt aufmerksam zu durchlesen und sodann zu entscheiden, wonach diese Frage eigentlich frägt, ob nach dem letzten Grunde, dem Princip, dem Fundament, der wahren und eigentlichen Quelle der Ethik, — oder aber nach dem Nexus zwischen Ethik und Metaphysik. — Um dem Leser die Sache zu erleichtern, will ich jetzt Einleitung und Frage

analysirend durchgehn und den Sinn derselben auf das deutlichste hervorheben. Die Einleitung zur Frage sagt uns: „es gebe eine nothwendige Idee der Moralität, oder einen Urbegriff vom moralischen Gesetze, der zwiefach hervortrete, nämlich einerseits in der Moral als Wissenschaft, und andrerseits im wirklichen Leben: in diesem letzteren zeige derselbe sich wiederum zwiefach, nämlich theils im Urtheil über unsere eigenen, theils in dem über die Handlungen Anderer. An diesen ursprünglichen Begriff der Moralität knüpften sich denn wieder andere, welche auf ihm beruheten. Auf diese Einleitung gründet nun die Societät ihre Frage, nämlich: wo denn die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen sei? ob vielleicht in einer ursprünglichen Idee der Moralität, die etwan thatsächlich und unmittelbar im Bewußtseyn oder Gewissen läge? diese müßte alsdann analysirt werden, wie auch die hieraus hervorgehenden Begriffe; oder aber ob die Moral einen andern Erkenntnißgrund habe?" — Latein lautet die Frage, wenn vom Unwesentlichen entkleidet und in eine ganz deutliche Stellung gebracht, also: **Ubinam sunt quærenda** ***fons et fundamentum philosophiæ moralis*****? Suntne quærenda in explicatione ideæ moralitatis, quæ conscientia immediate contineatur? an in alio cognoscendi principio?** Dieser letzte Fragesatz zeigt aufs deutlichste an, daß überhaupt nach dem Erkenntnißgrunde der Moral gefragt wird. Zum Ueberfluß will ich jetzt noch eine paraphrastische Exegese der Frage hinzufügen. Die Einleitung geht aus von zwei ganz empirischen Bemerkungen: „es gebe, sagt sie, faktisch eine Moralwissenschaft; und ebenfalls sei es Thatsache, daß im wirklichen Leben moralische Begriffe

sich bemerkbar machten; nämlich theils indem wir selbst, in unserm Gewissen, über unsere Handlungen moralisch richteten, theils indem wir die Handlungen Anderer in moralischer Hinsicht beurtheilten. Imgleichen wären mancherlei moralische Begriffe, z. B. Pflicht, Zurechnung u. dgl. in allgemeiner Geltung. In diesem Allen nun trete doch eine ursprüngliche Idee der Moralität, ein Grundgedanke von einem moralischen Gesetze hervor, dessen Nothwendigkeit jedoch eine eigenthümliche und nicht eine bloß logische sei: d. h. welche nicht nach dem bloßen Satze vom Widerspruch aus den zu beurtheilenden Handlungen, oder den diesen zum Grunde liegenden Maximen, bewiesen werden könne. Von diesem moralischen Urbegriff giengen nachher die übrigen moralischen Hauptbegriffe aus, und wären von ihm abhängig, daher auch unzertrennlich. — Worauf nun aber dieses Alles beruhe? — das wäre doch ein wichtiger Gegenstand der Forschung. — Daher also stelle die Societät folgende Aufgabe: die Quelle, d. h. der Ursprung der Moral, die Grundlage derselben, soll gesucht werden. (quærenda sunt). Wo soll sie gesucht werden? d. h. wo ist sie zu finden? Etwan in einer uns angebornen, in unserm Bewußtseyn, oder Gewissen, liegenden Idee der Moralität? Diese, nebst den von ihr abhängigen Begriffen brauchte dann bloß analysirt (explicandis) zu werden. Oder aber ist sie wo anders zu suchen? d. h. hat die Moral vielleicht einen ganz andern Erkenntnißgrund unsrer Pflichten zu ihrer Quelle, als den so eben vorschlags- und beispielsweise angeführten?" — Dieses ist der, ausführlicher und deutlicher, aber treu und genau wiedergegebene Inhalt der Einleitung und Frage.

Wem kann nun hiebei auch nur der leiseste Zweifel bleiben

daran, daß die Königliche Societät nach der Quelle, dem Ursprung, der Grundlage, dem letzten Erkenntnißgrunde der Moral frägt? — Nun kann aber die Quelle und Grundlage der Moral schlechterdings keine andere seyn, als die der Moralität selbst: denn was theoretisch und ideal Moral ist, das ist praktisch und real Moralität. Die Quelle dieser aber muß nothwendig der letzte Grund zu allem moralischen Wohlverhalten seyn: eben diesen Grund muß daher auch ihrerseits die Moral aufstellen, um sich, bei Allem was sie dem Menschen vorschreibt, darauf zu stützen und zu berufen; wenn sie nicht etwan ihre Vorschriften entweder ganz aus der Luft greifen, oder aber sie falsch begründen will. Sie hat also diesen letzten Grund aller Moralität nachzuweisen: denn als wissenschaftliches Gebäude hat sie ihn zum Grundstein, wie die Moralität als Praxis ihn zum Ursprung hat. Er ist also unleugbar das **fundamentum philosophiæ moralis**, danach die Aufgabe frägt: folglich ist es klar wie der Tag, daß die Aufgabe wirklich verlangt, daß ein Princip der Ethik gesucht und aufgestellt werde, „**ut principium aliquod Ethicæ conderetur,**" nicht in dem Sinn einer bloßen obersten Vorschrift oder Grundregel, sondern eines Realgrundes aller Moralität und deshalb Erkenntnißgrundes der Moral. — Dieses leugnet nun aber das Urtheil, indem es sagt, daß weil ich es vermeint hätte, meine Abhandlung nicht gekrönt werden könne. Allein das wird und muß Jeder vermeinen, der die Aufgabe liest: denn es steht eben, schwarz auf weiß, mit klaren, unzweideutigen Worten da und ist nicht wegzuleugnen, so lange die Worte der Lateinischen Sprache ihren Sinn behalten.

Ich bin hierin weitläuftig gewesen: aber die Sache ist

wichtig und merkwürdig. Denn hieraus ist klar und gewiß, daß was diese Akademie gefragt zu haben leugnet, sie offenbar und unwidersprechlich gefragt hat. — Dagegen behauptet sie, etwas Anderes gefragt zu haben. Nämlich der Nexus zwischen Metaphysik und Moral sei der Hauptgegenstand der Preisfrage (diese allein kann unter ipsum thema verstanden werden) gewesen. Jetzt beliebe der Leser nachzusehn, ob davon ein Wort in der Preisfrage oder in der Einleitung zu finden sei: keine Sylbe und auch keine Andeutung. Wer nach der Verbindung zweier Wissenschaften frägt, muß sie denn doch beide nennen: aber der Metaphysik geschieht weder in der Frage noch in der Einleitung Erwähnung. Uebrigens wird dieser ganze Hauptsatz des Urtheils deutlicher, wenn man ihn aus der verkehrten Stellung in die natürliche bringt, wo er in genau denselben Worten lautet: ipsum thema ejusmodi disputationem flagitabat, in qua vel præcipuo loco metaphysicæ et ethicæ nexus consideraretur: sed scriptor, omisso eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicæ conderetur: itaque eam partem commentationis suæ, in qua principii ethicæ a se propositi et metaphysicæ suæ nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus, quam postulatum esset, præstaret. Auch liegt die Frage nach dem Nexus zwischen Metaphysik und Moral schlechterdings nicht in dem Gesichtspunkte, von welchem die Einleitung der Frage ausgeht: denn diese hebt an mit empirischen Bemerkungen, beruft sich auf die im gemeinen Leben vorkommenden moralischen Beurtheilungen u. dgl., frägt sodann, worauf denn das Alles zuletzt beruhe? und schlägt endlich, als Beispiel einer möglichen Auflösung, eine angeborene,

im Bewußtseyn liegende Idee der Moralität vor, nimmt also in ihrem Beispiel, versuchsweise und problematisch, eine bloße *psychologische Thatsache* nnd nicht ein metaphysisches Theorem als Lösung an. Hiedurch aber giebt sie deutlich zu erkennen, daß sie die Begründung der Moral durch irgend eine *Thatsache*, sei es des Bewußtseyns oder der Außenwelt, verlangt, nicht aber dieselbe aus den Träumen irgend einer Metaphysik abgeleitet zu sehn erwartet: daher würde die Akademie eine Preisschrift, welche die Frage auf diese Art gelöst hätte, mit vollem Rechte haben abweisen können. Man erwäge das wohl. Nun kommt aber noch hinzu, daß die angeblich aufgestellte, jedoch nirgends zu findende Frage nach dem *Nexus der Metaphysik mit der Moral* eine ganz unbeantwortbare, folglich, wenn wir der Akademie einige Einsicht zutrauen, eine *unmögliche* wäre: *unbeantwortbar*, weil es eben keine *Metaphysik schlechthin* giebt, sondern nur verschiedene (und zwar höchst verschiedene) *Metaphysiken*, d. h. allerlei Versuche zur Metaphysik, in beträchtlicher Anzahl, nämlich so viele als es jemals Philosophen gegeben hat, von denen daher jede ein ganz anderes Lied singt, die also von Grund aus differiren und dissentiren. Demnach ließe sich wohl fragen nach dem Nexus zwischen der Aristotelischen, Epikurischen, Spinozischen, Leibnitzischen, Lockeschen, oder sonst einer bestimmt angegebenen Metaphysik, und der Ethik; aber nie und nimmermehr nach dem Nexus zwischen der *Metaphysik schlechthin* und der Ethik: weil diese Frage gar keinen bestimmten Sinn hätte, da sie das Verhältniß zwischen einer gegebenen und einer ganz unbestimmten, ja, vielleicht unmöglichen Sache fordert. Denn so lange es keine als objektiv wahr anerkannte und unleugbare

Metaphysik, also eine Metaphysik schlechthin giebt, wissen wir nicht ein Mal, ob eine solche überhaupt auch nur möglich ist, noch was sie seyn wird und seyn kann. Wollte man inzwischen urgiren, daß wir doch einen ganz allgemeinen, also freilich unbestimmten Begriff von der Metaphysik überhaupt hätten, in Hinsicht auf welchen nach dem Nexus überhaupt zwischen dieser Metaphysik in abstracto und der Ethik gefragt werden könnte; so ist das zuzugeben: jedoch würde die Antwort auf die in diesem Sinn genommene Frage so leicht und einfach seyn, daß einen Preis auf dieselbe zu setzen lächerlich wäre. Sie könnte nämlich nichts weiter besagen, als daß eine wahre und vollkommene Metaphysik auch der Ethik ihre feste Stütze, ihre letzten Gründe darbieten müsse. Zudem findet man diesen Gedanken gleich im ersten Paragraphen meiner Abhandlung ausgeführt, wo ich unter den Schwierigkeiten der vorliegenden Frage besonders die nachweise, daß sie, ihrer Natur nach, die Begründung der Ethik durch irgend eine gegebene Metaphysik, von der man ausgienge und auf die man sich stützen könnte, ausschließt.

Ich habe also im Obigen unwidersprechlich nachgewiesen, daß die Königlich Dänische Societät das wirklich gefragt hat, was sie gefragt zu haben leugnet; hingegen das, was sie gefragt zu haben behauptet, nicht gefragt hat, ja nicht ein Mal hat fragen können. Dieses Verfahren der Königlich Dänischen Societät wäre, nach dem von mir aufgestellten Moralprincip, freilich nicht Recht: allein da dieselbe mein Moralprincip nicht gelten läßt; so wird sie wohl ein anderes haben, nach welchem es Recht ist.

Was nun aber die Dänische Akademie wirklich gefragt

hat, das habe ich genau beantwortet. Ich habe zuvörderst in einem negativen Theile dargethan, daß das Princip der Ethik nicht da liegt, wo man es, seit 60 Jahren, als sicher nachgewiesen annimmt. Sodann habe ich, im positiven Theile, die ächte Quelle moralisch lobenswerther Handlungen aufgedeckt, und habe wirklich bewiesen, daß diese es sei und keine andere es seyn könne. Schließlich habe ich die Verbindung gezeigt, in welcher dieser ethische Realgrund mit — nicht meiner Metaphysik, wie das Urtheil fälschlich angiebt, auch nicht mit irgend einer bestimmten Metaphysik, — sondern mit einem allgemeinen Grundgedanken, der sehr vielen, vielleicht den meisten, ohne Zweifel den ältesten, nach meiner Meinung den wahrsten, metaphysischen Systemen gemeinsam ist. Diese metaphysische Darstellung habe ich nicht, wie das Urtheil sagt, als einen Anhang, sondern als das letzte Kapitel der Abhandlung gegeben: es ist der Schlußstein des Ganzen, eine Betrachtung höherer Art, in die es ausläuft. Daß ich dabei gesagt habe, ich leistete hierin mehr als die Aufgabe eigentlich verlange, kommt eben daher, daß diese mit keinem Worte auf eine metaphysische Erklärung hindeutet, viel weniger, wie das Urtheil behauptet, ganz eigentlich auf eine solche gerichtet wäre. Ob nun übrigens diese metaphysische Auseinandersetzung eine Zugabe, d. h. etwas darin ich mehr leiste als gefordert worden, sei, oder nicht, ist Nebensache, ja gleichgültig: genug, daß sie dasteht. Daß aber das Urtheil dies gegen mich geltend machen will, zeugt von seiner Verlegenheit: es greift nach Allem, um nur etwas gegen meine Arbeit vorzubringen. Uebrigens mußte, der Natur der Sache nach, jene metaphysische Betrachtung den Schluß der Abhandlung machen. Denn wäre sie vorangegangen; so hätte

aus ihr das Princip der Ethik synthetisch abgeleitet werden müssen; was nur dann möglich gewesen wäre, wenn die Akademie gesagt hätte, aus welcher der vielen, so höchst verschiedenen Metaphysiken sie ein ethisches Princip abgeleitet zu sehn beliebe: die Wahrheit eines solchen aber wäre alsdann ganz von der dabei vorausgesetzten Metaphysik abhängig, also problematisch geblieben. Demnach machte die Natur der Frage eine analytische Begründung des moralischen Urprincips, d. h. eine Begründung, die, ohne Voraussetzung irgend einer Metaphysik, aus der Wirklichkeit der Dinge geschöpft wird, nothwendig. Eben weil, in neuerer Zeit, dieser Weg als der allein sichere allgemein erkannt worden, hat Kant, wie auch schon die ihm vorhergegangenen Englischen Moralisten, sich bemüht, das Moralprincip, unabhängig von jeder metaphysischen Voraussetzung, auf analytischem Wege zu begründen. Davon wieder abzugehn, wäre ein offenbarer Rückschritt. Hätte diesen die Akademie dennoch verlangt; so mußte sie wenigstens dies auf das Bestimmteste aussprechen: aber in ihrer Frage liegt nicht ein Mal eine Andeutung davon.

Da übrigens die Dänische Akademie über das Grundgebrechen meiner Arbeit großmüthig geschwiegen hat, werde ich mich hüten es aufzudecken. Ich fürchte nur, dies wird uns nichts helfen; indem ich vorhersehe, daß die Naseweisheit des Lesers der Abhandlung dem faulen Fleck doch auf die Spur kommen wird. Allenfalls könnte es ihn irre führen, daß meine Norwegische Abhandlung mit demselben Grundgebrechen wenigstens eben so sehr behaftet ist. Die Königlich Norwegische Societät hat sich dadurch freilich nicht abhalten lassen, meine Arbeit zu krönen. Dieser Akademie anzugehören ist aber auch

eine Ehre, deren Werth ich mit jedem Tage deutlicher einsehn und vollständiger ermessen lerne. Denn sie kennt, als Akademie, kein anderes Interesse, als das der Wahrheit, des Lichts, der Förderung menschlicher Einsicht und Erkenntnisse. Eine Akademie ist kein Glaubenstribunal. Wohl aber hat eine jede, ehe sie so hohe, ernste und bedenkliche Fragen, wie die beiden vorliegenden, als Preisfragen aufstellt, vorher bei sich selbst auszumachen und fest zu stellen, ob sie auch wirklich bereit ist, der Wahrheit, wie sie immer lauten möge (denn das kann sie nicht vorher wissen), öffentlich beizutreten. Denn hinterher, nachdem auf eine ernste Frage eine ernste Antwort eingegangen, ist es nicht mehr an der Zeit sie zurückzunehmen. Und wenn ein Mal der steinerne Gast geladen worden; da ist, bei dessen Eintritt, selbst Don Juan zu sehr ein **Gentleman**, als daß er seine Einladung verleugnen sollte. Diese Bedenklichkeit ist ohne Zweifel der Grund, weshalb die Akademien Europas sich in der Regel wohl hüten, Fragen solcher Art aufzustellen: wirklich sind die zwei vorliegenden die ersten, welche ich mich entsinne erlebt zu haben, weshalb eben, **pour la rareté du fait**, ich ihre Beantwortung unternahm. Denn obwohl mir seit geraumer Zeit klar geworden, daß ich die Philosophie zu ernstlich nehme, als daß ich ein Professor derselben hätte werden können; so habe ich doch nicht geglaubt, daß derselbe Fehler mir auch bei einer Akademie entgegenstehn könne.

Der zweite Tadel der Königlich Dänischen Societät lautet: **scriptor neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit.** Dagegen ist nichts zu sagen: es ist das subjektive Urtheil der Königlich Dänischen Societät, zu dessen Erläuterung ich meine

Arbeit veröffentliche und derselben das Urtheil beifüge, damit es nicht verloren gehe, sondern aufbewahrt bleibe

ἔστ' ἂν ὕδωρ τε ῥέῃ, καὶ δένδρεα μακρὰ τεθήλῃ,
ἠέλιός τ' ἀνιὼν φαίνῃ, λαμπρή τε σελήνη,
καὶ ποταμοὶ πλήθωσιν, ἀνακλύζῃ δὲ θάλασσα.

Ich bemerke hiebei, daß ich hier die Abhandlung so gebe, wie ich sie eingesandt habe: d. h. ich habe nichts gestrichen, noch verändert: die wenigen, kurzen und nicht wesentlichen Zusätze aber, welche ich nach der Absendung beigeschrieben, bezeichne ich durch ein Kreuz am Anfang und Ende eines jeden derselben, um allen Ein- und Ausreden zuvorzukommen.

Das Urtheil fügt zu Obigem hinzu: **neque reapse hoc fundamentum sufficere evicit.** Dagegen berufe ich mich darauf, daß ich meine Begründung der Moral wirklich und ernstlich bewiesen habe, mit einer Strenge, welche der mathematischen nahe kommt. Dies ist in der Moral ohne Vorgang und nur dadurch möglich geworden, daß ich, tiefer als bisher geschehn, in die Natur des menschlichen Willens eindringend, die drei letzten Triebfedern desselben, aus denen alle seine Handlungen entspringen, zu Tage gebracht und bloß gelegt habe.

Im Urtheil folgt aber noch gar: **quin ipse contra esse confiteri coactus est.** Wenn das heißen soll, ich selbst hätte meine Moralbegründung für ungenügend erklärt; so wird der Leser sehn, daß davon keine Spur zu finden und so etwas mir nicht eingefallen ist. Sollte aber vielleicht mit jener Phrase etwan gar darauf angespielt seyn, daß ich, an einer Stelle, gesagt habe, die Verwerflichkeit der widernatürlichen Wollustsünden sei nicht aus demselben Princip mit den Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe abzuleiten; — so hieße dies aus

Wenigem viel gemacht und wäre nur ein abermaliger Beweis, wie man zur Verwerfung meiner Arbeit nach Allem gegriffen hat. Zum Schlusse und Abschiede ertheilt mir sodann die Königlich Dänische Societät noch einen derben Verweis, wozu, selbst wenn dessen Inhalt gegründet wäre, ich ihre Berechtigung nicht einsehe. Ich werde ihr also darauf dienen. Er lautet: plures recentioris ætatis *summos philosophos* tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat. Diese summi philosophi sind nämlich — Fichte und Hegel! denn über diese allein habe ich mich in starken und derben Ausdrücken, mithin so ausgesprochen, daß die von der Dänischen Akademie gebrauchte Phrase möglicher Weise Anwendung finden könnte: ja, der darin ausgesprochene Tadel würde, an sich selbst, sogar gerecht seyn, wenn diese Leute summi philosophi wären. Dies allein ist der Punkt, worauf es hier ankommt.

Was Fichten betrifft, so findet man in der Abhandlung nur das Urtheil wiederholt und ausgeführt, was ich bereits vor 22 Jahren, in meinem Hauptwerke, über ihn abgegeben habe. So weit es hier zur Sprache kam, habe ich dasselbe durch einen Fichten eigens gewidmeten ausführlichen Paragraphen motivirt, aus welchem genugsam hervorgeht, wie weit er davon entfernt war, ein summus philosophus zu seyn: dennoch habe ich ihn als einen „Talent-Mann" hoch über Hegeln gestellt. Ueber diesen allein habe ich, ohne Kommentar, mein unqualifizirtes Verdammungsurtheil in den entschiedensten Ausdrücken ergehn lassen. Denn ihm geht, meiner Ueberzeugung nach, nicht nur alles Verdienst um die Philosophie ab; sondern er hat auf dieselbe, und dadurch auf die Deutsche Litteratur überhaupt, einen höchst verderblichen, recht

eigentlich verdummenden, man könnte sagen pestilenzialischen Einfluß gehabt, welchem daher, bei jeder Gelegenheit, auf das Nachdrücklichste entgegen zu wirken, die Pflicht jedes selbst zu denken und selbst zu urtheilen Fähigen ist. Denn schweigen wir, wer soll dann sprechen? Nebst Fichten also ist es Hegel, auf den sich der am Schlusse des Urtheils mir ertheilte Verweis bezieht; ja von ihm ist, da er am schlimmsten weggekommen, vornehmlich die Rede, wenn die Königlich Dänische Societät von **recentioris ætatis summis philosophis** spricht, gegen welche ich unanständigerweise es an schuldigem Respekt habe fehlen lassen. Sie erklärt also öffentlich, von eben dem Richterstuhl herab, von welchem sie Arbeiten wie meine mit unqualifizirtem Tadel verwirft, diesen Hegel für einen **summus philosophus.**

Wenn ein Bund zur Verherrlichung des Schlechten verschworener Journalschreiber, wenn besoldete Professoren der Hegelei, und schmachtende Privatdocenten, die es werden möchten, jenen sehr gewöhnlichen Kopf, aber ungewöhnlichen Scharlatan, als den größten Philosophen, den je die Welt besessen, unermüdlich und mit beispielloser Unverschämtheit, in alle vier Winde ausschreien; so ist das keiner ernstlichen Berücksichtigung werth, um so weniger, als die plumpe Absichtlichkeit dieses elenden Treibens nachgerade selbst dem wenig Geübten augenfällig werden muß. Wenn es aber so weit kommt, daß eine ausländische Akademie jenen Philosophaster als einen **summus philosophus** in Schutz nehmen will, ja sich erlaubt, den Mann zu schmähen, der, redlich und unerschrocken, dem falschen, erschlichenen, gekauften und zusammengelogenen Ruhm mit dem Nachdruck sich entgegenstellt, der allein jenem frechen Anpreisen und

Aufdringen des Falschen, Schlechten und Kopfverderbenden angemessen ist; so wird die Sache ernsthaft: denn ein so beglaubigtes Urtheil könnte Unkundige zu großem und schädlichem Irrthum verleiten. Es muß daher neutralisirt werden: und dies muß, da ich nicht die Autorität einer Akademie habe, durch Gründe und Belege geschehen. Solche also will ich jetzt so deutlich und faßlich darlegen, daß sie hoffentlich dienen werden, der Dänischen Akademie den Horazianischen Rath

Qualem commendes, etiam atque etiam adspice ne mox
Incutiant aliena tibi peccata pudorem,

für die Zukunft zu empfehlen.

Wenn ich nun zu diesem Zwecke sagte, die sogenannte Philosophie dieses Hegels sei eine kolossale Mystifikation, welche noch der Nachwelt das unerschöpfliche Thema des Spottes über unsre Zeit liefern wird, eine alle Geisteskräfte lähmende, alles wirkliche Denken erstickende und, mittelst des frevelhaftesten Mißbrauches der Sprache, an dessen Stelle den hohlsten, sinnleersten, gedankenlosesten, mithin, wie der Erfolg bestätigt, verdummendesten Wortkram setzende Pseudophilosophie, welche, mit einem aus der Luft gegriffenen und absurden Einfall zum Kern, sowohl der Gründe als der Folgen entbehrt, d. h. durch nichts bewiesen wird, noch selbst irgend etwas beweist oder erklärt, dabei noch, der Originalität ermangelnd, eine bloße Parodie des scholastischen Realismus und zugleich des Spinozismus, welches Monstrum auch noch von der Kehrseite das Christenthum vorstellen soll, also

πρόσθε λέων, ὄπιθεν δὲ δράκων, μέσση δὲ χίμαιρα,

so würde ich Recht haben. Wenn ich ferner sagte, dieser **summus philosophus** der Dänischen Akademie habe Unsinn geschmiert, wie

kein Sterblicher je vor ihm, so daß, wer sein gepriesenstes Werk, die sogenannte „Phänomenologie des Geistes“ *) lesen könne, ohne daß ihm dabei zu Muthe würde als wäre er im Tollhause, — hinein gehöre; so würde ich nicht minder Recht haben. Allein da ließe ich der Dänischen Akademie den Ausweg, zu sagen, die hohen Lehren jener Weisheit wären niedrigen Intelligenzen, wie meiner, nicht erreichbar, und was mir Unsinn scheine, wäre bodenloser Tiefsinn. Da muß ich denn freilich nach einer festern Handhabe suchen, die nicht abgleiten kann, und den Gegner da in die Enge treiben, wo keine Hinterthüre vorhanden ist. Demnach werde ich jetzt unwiderleglich beweisen, daß diesem summo philosopho der Dänischen Akademie sogar der gemeine Menschenverstand, so gemein er auch ist, abgieng. Daß man aber auch ohne diesen ein summus philosophus seyn könne, ist eine Thesis, welche die Akademie nicht aufstellen wird. Jenen Mangel aber werde ich durch d r e i verschiedene Beispiele erhärten. Und diese werde ich entnehmen aus d e m Buche, bei welchem er am allermeisten sich hätte besinnen, sich zusammennehmen und überlegen sollen was er schrieb, nämlich aus seinem Studentenkompendio, betitelt „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften,“ welches Buch ein Hegelianer die Bibel der Hegelianer genannt hat.

Daselbst also, in der Abtheilung „Physik“ §. 293 (zweite Auflage, von 1827) handelt er vom specifischen Gewichte, welches er specifische Schwere nennt, und bestreitet die Annahme, daß dasselbe auf Verschiedenheit der Porosität beruhe, durch folgendes Argument: „Ein Beispiel vom e x i s t i r e n d e m Specificiren

*) Heißt eigentlich „System der Wissenschaft“ Bamberg 1807. In dieser Originalausgabe muß man es lesen, da es in den operibus omnibus von dem edirenden assecla etwas glatt geleckt seyn soll.

„der Schwere ist die Erscheinung, daß ein auf seinem Unter„stützungspunkte gleichgewichtig schwebender Eisenstab, wie er „magnetisirt wird, sein Gleichgewicht verliert und sich an „dem einen Pole jetzt schwerer zeigt als an dem andern. Hier „wird der eine Theil so inficirt, daß er, ohne sein Volumen „zu verändern, schwerer wird; die Materie, deren Masse nicht „vermehrt worden, ist somit specifisch schwerer geworden." — Hier macht also der **summus philosophus** der Dänischen Akademie folgenden Schluß: „wenn ein in seinem Schwerpunkt unterstützter Stab nachmals auf einer Seite schwerer wird; so senkt er sich nach dieser Seite: nun aber senkt ein Eisenstab, nachdem er magnetisirt worden, sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Ein würdiges Analogon zu dem Schluß: „alle Gänse haben zwei Beine, Du hast zwei Beine, also bist Du eine Gans." Denn in kategorische Form gebracht, lautet der Hegel'sche Syllogismus: „Alles was auf einer Seite schwerer wird, senkt sich nach der Seite: dieser magnetisirte Stab senkt sich nach einer Seite: also ist er daselbst schwerer geworden." Das ist die Syllogistik dieses **summi philosophi** und Reformators der Logik, dem man leider vergessen hat beizubringen, daß **e meris affirmativis in secunda figura nihil sequitur.** Im Ernst aber ist es die angeborene Logik, welche jedem gesunden und geraden Verstande dergleichen Schlüsse unmöglich macht, und deren Abwesenheit das Wort Unverstand bezeichnet. Wie sehr ein Lehrbuch, welches Argumentationen dieser Art enthält und vom Schwererwerden der Körper ohne Vermehrung ihrer Masse redet, geeignet ist, den geraden Verstand der jungen Leute schief und krumm zu biegen, bedarf keiner Auseinandersetzung. — Welches das Erste war.

Das zweite Beispiel vom Mangel des gemeinen Menschenverstandes in dem summo philosopho der Dänischen Akademie beurkundet der §. 269 desselben Haupt- und Lehrwerkes, in dem Satz: „Zunächst widerspricht die Gravitation unmittelbar dem „Gesetze der Trägheit, denn vermöge jener strebt die Materie „aus sich selbst zur andern hin.“ — Wie?! nicht zu begreifen, daß es dem Gesetze der Trägheit so wenig zuwiderläuft, daß ein Körper von einem anderen angezogen, als daß er von ihm gestoßen wird?! Im einen wie im andern Fall ist es ja der Hinzutritt einer äußern Ursache, welcher die bis dahin bestehende Ruhe oder Bewegung aufhebt oder verändert; und zwar so, daß, beim Anziehen wie beim Stoßen, Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sind. — Und eine solche Albernheit so dummdreist hinzuschreiben! und dies in ein Lehrbuch für Studenten, die dadurch an den ersten Grundbegriffen der Naturlehre, die keinem Gelehrten fremd bleiben dürfen, gänzlich und vielleicht auf immer irre gemacht werden. Freilich, je unverdienter der Ruhm, desto dreister macht er. — Dem, der denken kann, (welches nicht der Fall unseres summi philosophi war, der bloß „den Gedanken“ stets im Munde führte, wie die Wirthshäuser den Fürsten, der nie bei ihnen einkehrt, im Schilde) ist es nicht erklärlicher, daß ein Körper den andern fortstößt, als daß er ihn anzieht; da dem Einen wie dem Andern unerklärte Naturkräfte, wie solche jede Kausalerklärung zur Voraussetzung hat, zum Grunde liegen. Will man daher sagen, daß ein Körper, der von einem andern, vermöge der Gravitation, angezogen wird, „aus sich selbst“ zu ihm hinstrebt; so muß man auch sagen, daß der gestoßene Körper „aus sich selbst“ vor dem stoßenden flieht, und wie im Einen so im Andern das

Gesetz der Trägheit aufgehoben sehn. Das Gesetz der Trägheit fließt unmittelbar aus dem der Kausalität, ja ist eigentlich nur dessen Kehrseite: „jede Veränderung wird durch eine Ursache herbeigeführt," sagt das Gesetz der Kausalität: „wo keine Ursache hinzukommt, tritt keine Veränderung ein," sagt das Gesetz der Trägheit. Daher würde eine Thatsache, die dem Gesetz der Trägheit widerspräche, geradezu auch dem der Kausalität, d. h. dem a priori Gewissen, widersprechen und uns eine Wirkung ohne Ursache zeigen: welches anzunehmen der Kern alles Unverstandes ist. — Welches das Zweite war.

Die dritte Probe der eben genannten angeborenen Eigenschaft legt der summus philosophus der Dänischen Akademie im §. 298 desselben Meisterwerkes ab, woselbst er, gegen die Erklärung der Elasticität durch Poren polemisirend, sagt: „Wenn zwar sonst in Abstracto zugegeben wird, daß die „Materie vergänglich, nicht absolut sey, so wird sich doch in „der Anwendung dagegen gesträubt, — — — — — — — —; so „daß in der That die Materie als absolut-selbstständig, „ewig, angenommen wird. Dieser Irrthum wird durch den „allgemeinen Irrthum des Verstandes eingeführt, daß u. s. w." — Welcher Dummkopf hat je zugegeben, daß die Materie vergänglich sei? und welcher nennt das Gegentheil einen Irrthum? — Daß die Materie beharrt, d. h. daß sie nicht, gleich allem Andern, entsteht und vergeht, sondern, unzerstörbar wie unentstanden, alle Zeit hindurch ist und bleibt, daher ihr Quantum weder vermehrt noch vermindert werden kann; dies ist eine Erkenntniß a priori, so fest und sicher wie irgend eine mathematische. Ein Entstehn oder Vergehn von Materie auch nur vorzustellen, ist uns schlechterdings unmöglich: weil die Form

unseres Verstandes es nicht zuläßt. Dies leugnen, dies für einen Irrthum erklären, heißt daher allem Verstande geradezu entsagen. — Welches also das Dritte war. — Selbst das Prädikat absolut kann mit Fug und Recht der Materie beigelegt werden, indem es besagt, daß ihr Daseyn ganz außerhalb des Gebietes der Kausalität liegt und nicht mit eingeht in die endlose Kette von Ursachen und Wirkungen, als welche nur ihre Accidenzien, Zustände, Formen betrifft und unter einander verbindet: auf diese, auf die an der Materie vorgehenden Veränderungen allein, erstreckt sich das Gesetz der Kausalität, mit seinem Entstehn und Vergehn, nicht auf die Materie. Ja, jenes Prädikat absolut hat an der Materie seinen alleinigen Beleg, dadurch es Realität erhält und zuläßig ist, außerdem es ein Prädikat, für welches gar kein Subjekt zu finden, mithin ein aus der Luft gegriffener, durch nichts zu realisirender Begriff seyn würde, nichs weiter als ein wohl aufgeblasener Spielball der Spaaßphilosophen. — Beiläufig legt obiger Ausspruch dieses Hegels recht naiv an den Tag, welcher Altenweiber- und Rocken-Philosophie so ein sublimer, hyper-transscendenter, aerobatischer und bodenlos tiefer Philosoph eigentlich, in seinem Herzen, kindlich zugethan ist und welche Sätze er nie sich hat beigehn lassen in Frage zu ziehen.

Also der **summus philosophus** der Dänischen Akademie lehrt ausdrücklich: daß Körper ohne Vermehrung ihrer Masse schwerer werden können und daß dies namentlich der Fall sei bei einem magnetisirten Eisenstabe; desgleichen, daß die Gravitation dem Gesetze der Trägheit widerspreche; endlich auch, daß die Materie vergänglich sei. Diese drei Beispiele werden wohl genügen, zu zeigen was fein lang hervorguckt, sobald die dichte

Hülle des aller Menschenvernunft Hohn sprechenden, unsinnigen Gallimathias, in welche gewickelt der **summus philosophus** einherzuschreiten und dem geistigen Pöbel zu imponiren pflegt, ein Mal eine Oeffnung läßt. Man sagt: **ex ungue leonem:** aber ich muß, **decenter** oder **indecenter**, sagen: **ex aure asinum.** — Uebrigens mag jetzt aus den drei hier vorgelegten **speciminibus philosophiæ Hegelianæ** der Gerechte und Unpartheiische beurtheilen, wer eigentlich **indecenter commemoravit:** der, welcher einen solchen Absurditätenlehrer ohne Umstände einen Scharlatan nannte, oder der, welcher **ex cathedra academica** dekretirte, er sei ein **summus philosophus?**

Noch habe ich hinzuzufügen, daß ich aus einer so reichen Auswahl von Absurditäten jeder Art, wie die Werke des **summi philosophi** darbieten, den drei eben präsentirten deshalb den Vorzug gegeben habe, weil bei ihrem Gegenstand es sich einerseits nicht handelt um schwierige, vielleicht unlösbare, philosophische Probleme, die demnach eine Verschiedenheit der Ansicht zulassen; und andrerseits nicht um specielle physikalische Wahrheiten, welche genauere empirische Kenntnisse voraussetzen; sondern es sich hier handelt um Einsichten **a priori**, d. h. um Probleme, die Jeder durch bloßes Nachdenken lösen kann: daher eben ein verkehrtes Urtheil in Dingen dieser Art ein entschiedenes und unleugbares Zeichen ganz ungewöhnlichen Unverstandes ist, das dreiste Aufstellen solcher Unsinnslehren aber in einem Lehrbuch für Studenten uns sehn läßt, welche Frechheit sich eines gemeinen Kopfes bemächtigt, wenn man ihn als einen großen Geist ausschreit. Daher dies zu thun ein Mittel ist, welches kein Zweck rechtfertigen kann. Mit den drei hier

dargelegten speciminibus in physicis halte man zusammen die Stelle im §. 98 desselben Meisterwerks, welche anhebt, „indem ferner der Repulsivkraft" — und sehe, mit welcher unendlichen Vornehmigkeit dieser Sünder herabblickt auf Neutons allgemeine Attraktion und Kants metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Wer Geduld hat lese nun noch die §§. 40 bis 62, wo der summus philosophus eine verdrehte Darstellung der Kantischen Philosophie giebt und nun, unfähig die Größe der Verdienste Kants zu ermessen, auch von der Natur zu niedrig gestellt, um sich an der so unaussprechlich seltenen Erscheinung eines wahrhaft großen Geistes freuen zu können, statt dessen, von der Höhe selbstbewußter, unendlicher Ueberlegenheit vornehm herabblickt auf diesen großen, großen Mann, als auf einen, den er hundert Mal übersieht und in dessen schwachen, schülerhaften Versuchen er, mit kalter Geringschätzung, halb ironisch, halb mitleidig, die Fehler und Mißgriffe, zur Belehrung seiner Schüler, nachweist. Auch §. 254 gehört dahin. Diese Vornehmthuerei gegen ächte Verdienste ist freilich ein bekannter Kunstgriff aller Scharlatane zu Fuß und zu Pferde, verfehlt jedoch, Schwachköpfen gegenüber, nicht leicht ihre Wirkung. Daher eben auch nächst der Unsinnsschmiererei die Vornehmthuerei der Hauptkniff auch dieses Scharlatans war; so daß er bei jeder Gelegenheit, nicht bloß auf fremde Philosopheme, sondern auch auf jede Wissenschaft und ihre Methode, auf Alles was der menschliche Geist, im Laufe der Jahrhunderte, durch Scharfsinn, Mühe und Fleiß sich erworben hat, vornehm, fastidiös, schnöde und höhnisch herabblickt von der Höhe seines Wortgebäudes, und dadurch auch wirklich von der in seinem Abrakadabra verschlossenen Weisheit

eine hohe Meinung beim Deutschen Publiko erregt hat, als welches eben denkt:

> Sie sehen stolz und unzufrieden aus:
> Sie scheinen mir aus einem edlen Haus.

Urtheilen aus eigenen Mitteln ist das Vorrecht Weniger: die Uebrigen leitet Autorität und Beispiel. Sie sehen mit fremden Augen und hören mit fremden Ohren. Daher ist es gar leicht, zu denken wie jetzt alle Welt denkt; aber zu denken, wie alle Welt über dreißig Jahre denken wird, ist nicht jedermanns Sache. Wer nun also, an die Estime sur parole gewöhnt, die Verehrungswürdigkeit eines Schriftstellers auf Kredit angenommen hat, solche aber nachher auch bei Andern geltend machen will, kann leicht in die Lage Dessen gerathen, der einen schlechten Wechsel diskontirt hat, welchen er, als er ihn honorirt zu sehn erwartet, mit bitterm Protest zurückerhält und sich die Lehre geben muß, ein ander Mal die Firma des Ausstellers und die der Indossenten besser zu prüfen. Ich müßte meine aufrichtige Ueberzeugung verleugnen, wenn ich nicht annähme, daß auf den Ehrentitel eines **summi philosophi**, welchen die Dänische Akademie in Bezug auf jenen Papier- Zeit- und Kopf-Verderber gebraucht hat, das in Deutschland über denselben künstlich veranstaltete Lobgeschrei, nebst der großen Anzahl seiner Parteigänger überwiegenden Einfluß gehabt hat. Deshalb scheint es mir zweckmäßig, der Königlich Dänischen Societät die schöne Stelle in Erinnerung zu bringen, mit welcher ein wirklicher **summus philosophus**, Locke, (dem es zur Ehre gereicht, von Fichten der schlechteste aller Philosophen genannt zu seyn) das vorletzte Kapitel seines berühmten Meisterwerkes schließt, und die ich hier, zu Gunsten des Deutschen Lesers, Deutsch wiedergeben will:

„So groß auch der Lärm ist, der in der Welt über Irrthümer und Meinungen gemacht wird; so muß ich doch der Menschheit die Gerechtigkeit widerfahren lassen, zu sagen, daß nicht so Viele, als man gewöhnlich annimmt, in Irrthümern und falschen Meinungen befangen sind. Nicht daß ich dächte, sie erkennten die Wahrheit; sondern weil sie hinsichtlich jener Lehren, mit welchen sie sich und Andern so viel zu schaffen machen, in der That gar keine Meinungen und Gedanken haben. Denn wenn jemand den größten Theil aller Parteigänger der meisten Sekten auf der Welt ein wenig katechisirte; so würde er nicht finden, daß sie hinsichtlich der Dinge, für die sie so gewaltig eifern, irgend eine Meinung selbst hegten, und noch weniger würde er Ursache finden, zu glauben, daß sie eine solche in Folge einer Prüfung der Gründe und eines Anscheins der Wahrheit angenommen hätten. Sondern sie sind entschlossen, der Partei, für welche Erziehung oder Interesse sie geworben haben, fest anzuhängen, und legen, gleich dem gemeinen Soldaten im Heere, ihren Muth und Eifer an den Tag, der Lenkung ihrer Führer gemäß, ohne die Sache, für welche sie streiten, jemals zu prüfen oder selbst auch nur zu kennen. Wenn der Lebenswandel eines Menschen anzeigt, daß er auf die Religion keine ernstliche Rücksicht nimmt; warum sollen wir denn glauben, daß er über die Satzungen der Kirche sich den Kopf zerbrechen und sich anstrengen werde, die Gründe dieser oder jener Lehre zu prüfen? Ihm genügt es, daß er, seinen Lenkern gehorsam, Hand und Zunge stets bereit habe zur Unterstützung der gemeinsamen Sache, um dadurch sich denen zu bewähren, welche ihm Ansehn, Beförderung und Protektion, in der Gesellschaft, der er angehört, ertheilen können. So werden Menschen

Bekenner und Vorkämpfer von Meinungen, von welchen sie nie sich überzeugt, deren Proselyten sie nie geworden, ja die niemals ihnen auch nur im Kopf herumgegangen sind. Obwohl man also nicht sagen kann, daß die Zahl der unwahrscheinlichen und irrigen Meinungen in der Welt kleiner sei als sie vorliegt; so ist doch gewiß, daß denselben Wenigere wirklich anhängen und sie fälschlich für Wahrheiten halten, als man sich vorzustellen pflegt."

Wohl hat Locke Recht: wer gute Löhnung giebt, findet jeder Zeit eine Armee, und sollte auch seine Sache die schlechteste auf der Welt seyn. Durch tüchtige Subsidien kann man, so gut wie einen schlechten Prätendenten, auch einen schlechten Philosophen eine Weile oben auf erhalten. Jedoch hat Locke hier noch eine ganze Klasse der Anhänger irriger Meinungen und Verbreiter falschen Ruhmes unberücksichtigt gelassen, und zwar die, welche den rechten Troß, das **Gros de l'armée** derselben ausmacht: ich meine die Zahl derer, welche nicht prätendiren, z. B. Professoren der Hegelei zu werden, oder sonstige Pfründen zu genießen, sondern als reine Gimpel, **gulls**, im Gefühl der völligen Impotenz ihrer Urtheilskraft, denen, die ihnen zu imponiren verstehn, nachschwätzen, wo sie Zulauf sehn sich anschließen und mittrollen, und wo sie Lärm hören mitschreien. Um nun die von Locke ertheilte Erklärung eines zu allen Zeiten sich wiederholenden Phänomens auch von dieser Seite zu ergänzen, will ich eine Stelle aus meinem Spanischen Favoritautor mittheilen, welche, da sie durchaus belustigend ist und eine Probe aus einem vortrefflichen, in Deutschland so gut wie unbekannten Buche giebt, dem Leser jedenfalls willkommen seyn wird. Besonders aber soll diese Stelle vielen jungen und alten

Gecken in Deutschland zum Spiegel dienen, welche, im stillen, aber tiefen Bewußtseyn ihres geistigen Unvermögens, den Schalken das Lob des **Hegels** nachsingen und in den nichtssagenden oder gar nonsensikalischen Aussprüchen dieses philosophischen Scharlatans wundertiefe Weisheit zu finden affektiren. **Exempla sunt odiosa**: daher ich ihnen, nur in **abstracto** genommen, die Lektion widme, daß man durch nichts sich so tief intellektuell herabsetzt, wie durch das Bewundern und Preisen des Schlechten. Denn Helvetius sagt mit Recht: **le degré d'esprit nécessaire pour nous plaire, est une mésure assez exacte du degré d'esprit que nous avons.** Viel eher ist das Verkennen des Guten auf eine Weile zu entschuldigen: denn das Vortrefflichste in jeder Gattung tritt, vermöge seiner Ursprünglichkeit, so neu und fremd an uns heran, daß, um es auf den ersten Blick zu erkennen, nicht nur Verstand, sondern auch große Bildung in der Gattung desselben erfordert wird: daher es, in der Regel, eine späte und um so spätere Anerkennung findet, als es höherer Gattung ist, und die wirklichen Erleuchter der Menschheit das Schicksal der Fixsterne theilen, deren Licht viele Jahre braucht, ehe es bis zum Gesichtskreis der Menschen herabgelangt. Hingegen Verehrung des Schlechten, Falschen, Geistlosen, oder gar Absurden, ja Unsinnigen, läßt keine Entschuldigung zu; sondern man beweist dadurch unwiderruflich, daß man ein Tropf ist und folglich es bis ans Ende seiner Tage bleiben wird: denn Verstand wird nicht erlernt. — Andrerseits aber bin ich, indem ich, auf erhaltene Provokation, die Hegelei, diese Pest der deutschen Litteratur, ein Mal nach Verdienst behandele, des Dankes der Redlichen und Einsichtigen, die es noch geben mag, gewiß. Denn sie werden ganz der

Meinung seyn, welche **Voltaire** und **Göthe**, in auffallender Uebereinstimmung, so ausdrücken: „la faveur prodiguée aux mauvais ouvrages est aussi contraire aux progrès de l'esprit que le déchainement contre les bons.“ (Lettre à la Duchesse du Maine). „Der eigentliche Obskurantismus ist nicht, daß man die Ausbreitung des Wahren, Klaren, Nützlichen hindert, sondern daß man das Falsche in Cours bringt.“ (Nachlaß. Bd. 9. S. 54.) Welche Zeit aber hätte ein so planmäßiges und gewaltsames in Cours bringen des ganz Schlechten erlebt, wie diese letzten 20 Jahre in Deutschland? welche andere hätte eine ähnliche Apotheose des Unsinns und Aberwitzes aufzuweisen? für welche andere scheint Schiller's Vers

Ich sah des Ruhmes heil'ge Kränze
Auf der gemeinen Stirn entweiht,

so prophetisch bestimmt gewesen? Daher eben ist die Spanische Rhapsodie, welche ich, zum heitern Schluß dieser Vorrede, mittheilen will, so wundervoll zeitgemäß, daß der Verdacht entstehn könnte, sie sei 1840 und nicht 1640 abgefaßt: dieserhalb diene zur Nachricht, daß ich sie treu übersetze aus dem Criticon de Baltazar Gracian, P. III. Crisi 4. S. 285 des ersten Bandes der ersten Antwerpner Quartausgabe der Obras de Lorenzo Gracian, von 1702.

„— — — Der Führer und Entzifferer unserer beiden Reisenden *) fand aber unter allen die Seiler allein zu loben: weil sie in umgekehrter Richtung aller Uebrigen gehn. —

Als sie nun angelangt waren, wurde ihre Aufmerksamkeit

*) Sie sind Kritilo, der Vater, und Andrenio, der Sohn. Der Entzifferer ist der Desengaño, d. h. die Enttäuschung: er ist der zweite Sohn der Wahrheit, deren Erstgeborener der Haß ist: veritas odium parit.

durch das Gehör erregt. Nachdem sie sich nach allen Seiten umgesehn, erblickten sie, auf einer gemeinen Bretterbühne, einen tüchtigen Schwadronör, umringt von einem großen Mühlrade Volks, welches hier eben gemahlen und bearbeitet wurde. Er hielt sie als seine Gefangenen fest, bei den Ohren angekettet; wiewohl nicht mit der goldenen Kette des Thebaners, *) sondern mit einem eisernen Zaum. Dieser Kerl also bot, mit gewaltigem Maulwerk, welches dazu unerläßlich ist, Wunderdinge zur Schau aus. „Nunmehro, meine Herren," sagte er „will ich Ihnen ein geflügeltes Wunder, welches dabei ein Wunder an Verstand ist, vorzeigen. Es freut mich, daß ich mit Personen von Einsicht, mit ganzen Leuten zu thun habe: jedoch muß ich bemerken, daß wenn etwan jemand unter Ihnen eben nicht mit einem ganz außerordentlichen Verstande begabt seyn sollte, er sich jetzt nur gleich entfernen kann, da die hohen und subtilen Dinge, welche nunmehr vorkommen werden, ihm nicht verständlich seyn können. Also aufgepaßt, meine Herren von Einsicht und Verstand! Es wird nunmehro der Adler des Jupiters auftreten, welcher redet und argumentirt, wie es sich für einen solchen schickt, scherzt wie ein Zoylus und stichelt wie ein Aristarch. Kein Wort wird aus seinem Munde gehn, welches nicht ein Mysterium in sich schlöße, nicht einen witzigen Gedanken, mit hundert Anspielungen auf hundert Dinge enthielte. Alles was er sagt, werden Sentenzen von der erhabensten Tiefe **)

*) Er meint den Herkules, von welchem er P. II. cr. 2. S, 133 sagt, daß von seiner Zunge Kettchen ausgegangen wären, welche die Uebrigen an den Ohren gefesselt hielten. Mir ist der Mythos nicht bekannt.

**) Ausdruck Hegels in der Hegelzeitung, 1827. Nro. 7. Das Original hat bloß: profundidades y sentencias.

***

seyn." — „Das wird," sagte Kritilo, „ohne Zweifel irgend ein Reicher oder Mächtiger seyn: denn wäre er arm, würde Alles, was er sagte, nichts taugen. Mit einer silbernen Stimme singt sichs gut, und mit einem goldenen Schnabel redet sich's noch schöner." — „Wohlan!" fuhr der Scharlatan fort, „mögen sich nunmehr die Herren empfehlen, welche nicht selbst Adler an Verstand sind: denn für sie ist hier jetzt nichts zu holen." — Was ist das? Keiner geht fort? Keiner rührt sich? — Die Sache war, daß Keiner sich zu der Einsicht, daß er ohne Einsicht sei, bekannte, vielmehr Alle sich für sehr einsichtig hielten, ihren Verstand ungemein estimirten und eine hohe Meinung von sich hegten. Jetzt zog er an einem groben Zaum, und es erschien — das dümmste der Thiere: denn auch es nur zu nennen ist beleidigend. „Hier sehen Sie," schrie der Betrüger, „einen Adler, einen Adler an allen glänzenden Eigenschaften, am Denken und am Reden. Daß sich nur Keiner beigehn lasse, das Gegentheil zu sagen: denn da würde er seinem Verstande schlechte Ehre machen." — „Beim Himmel," rief Einer, „ich sehe seine Flügel: o, wie großartig sie sind!" — „Und ich," sagte ein Anderer, „kann die Federn darauf zählen: ach, wie sie so fein sind!" — „Ihr seht es wohl nicht?" sprach Einer zu seinem Nachbarn. „Ich nicht?!" schrie dieser, „ei, und wie deutlich!" Aber ein redlicher und verständiger Mann sagte zu seinem Nachbarn: „so wahr ich ein ehrlicher Mann bin, ich sehe nicht, daß da ein Adler sei, noch daß er Federn habe, wohl aber vier lahme Beine und einen ganz respektabeln Zagel (Schwanz)." „St! St.!" erwiederte ein Freund, „sagt das nicht, ihr richtet euch zu Grunde: sie werden meinen, ihr wäret ein großer et cetera. Ihr höret ja was wir andern sagen und thun: also folgt dem

Strohm." — „Ich schwöre bei allen Heiligen," sagte ein anderer ebenfalls ehrlicher Mann, „daß das nicht nur kein Adler ist, sondern sogar sein Antipode: ich sage es ist ein großer et cetera." — „Schweig doch, schweig!" sagte, ihn mit dem Ellenbogen stoßend, sein Freund, „willst du von Allen ausgelacht werden? Du darfst nicht anders sagen, als daß es ein Adler sei, dächtest du auch ganz das Gegentheil: so machen wir's ja alle." — „Bemerken Sie nicht," schrie der Scharlatan, „die Feinheiten, welche er vorbringt? Wer die nicht faßte und fühlte, müßte von allem Genie entblößt seyn." Auf der Stelle sprang ein Backalaureus hervor ausrufend: „wie herrlich! welche große Gedanken! das Vortrefflichste der Welt! welche Sentenzen! Laßt sie mich aufschreiben! es wäre ewig Schade, wenn auch nur ein Jota davon verloren gienge: (und nach seinem Hinscheiden werde ich meine Hefte ediren.")*) — In diesem Augenblick erhob das Wunderthier jenen seinen ohrzerreißenden Gesang, der eine ganze Rathsversammlung aus der Fassung bringen kann, und begleitete ihn mit einem solchen Strohm von Ungebürlichkeiten, daß Alle verdutzt dastanden, einander ansehend. „Aufgeschaut, aufgeschaut, meine gescheuten **) Leute," rief eilig der verschmitzte Betrüger, „aufgeschaut und auf den Fußspitzen gestanden! Das nenne ich reden! giebt es einen zweiten Apollo wie diesen? Was dünkt euch von der Zartheit seiner Gedanken, von der Beredsamkeit seiner Sprache? giebt es auf der Welt einen

*) Lectio spuria, uncis inclusa.

**) Man soll schreiben „Gescheut" und nicht „Gescheidt": der Etymologie des Worts liegt der Gedanke zum Grunde, welchen Chamfort sehr artig so ausdrückt: l'écriture a dit que le commencement de la sagesse était la crainte de Dieu; moi, je crois que c'est la crainte des hommes.

größern Verstand?“ — Die Umstehenden blickten einander an: aber keiner wagte zu mucksen, noch zu äußern was er dachte und was eben die Wahrheit war, um nur nicht für einen Dummkopf gehalten zu werden: vielmehr brachen Alle mit Einer Stimme in Lob und Beifall aus. „Ach, dieser Schnabel,“ rief eine lächerliche Schwätzerin, „reißt mich ganz hin: den ganzen Tag könnte ich ihm zuhören.“ — „Und mich soll der Teufel holen,“ sprach fein leise ein Gescheuter, „wenn es nicht ein Esel ist und aller Orten bleibt: werde mich jedoch hüten, dergleichen zu sagen.“ — Bei meiner Treue,“ sagte ein Anderer,“ das war ja keine Rede, sondern ein Eselgeschrei: aber Wehe dem, der so etwas sagen wollte! Das geht jetzt so in der Welt: der Maulwurf gilt für einen Luchs, der Frosch für einen Kanarienvogel, die Henne für einen Löwen, die Grille für einen Stieglitz, der Esel für einen Adler. Was ist denn mir am Gegentheil gelegen? Meine Gedanken habe ich für mich, rede dabei wie Alle, und laßt uns leben! das ist's, worauf es ankommt.“

Kritilo war aufs Aeußerste gebracht, solche Gemeinheit von der einen und solche Verschmitztheit von der andern Seite sehn zu müssen. „Kann die Narrheit sich so der Köpfe bemeistern?“ dachte er. Aber der Spitzbube von Aufschneider lachte unter dem Schatten seiner großen Nase über Alle, und sprach, wie in der Komödie bei Seite, triumphirend zu sich selbst: „Habe ich sie dir alle zum Besten? könnte eine Kupplerin mehr leisten?“ und von Neuem gab er ihnen hundert Abgeschmacktheiten zu verdauen, wobei er abermals rief: „daß nur Keiner sage, es sei nicht so; sonst stempelt er sich zum Dummkopf.“ Dadurch stieg nun jener niederträchtige Beifall immer höher: auch Andrenio machte es schon wie Alle. — Aber Kritilo,

der es nicht länger aushalten konnte, wollte platzen. Er wandte sich zu seinem verstummten Entzifferer mit den Worten: „wie lange soll dieser Mensch unsre Geduld mißbrauchen, und wie lange willst du schweigen? geht doch die Unverschämtheit und Gemeinheit über alle Gränzen!" — Worauf Jener: „Habe nur Geduld, bis die Zeit es aussagt: die wird schon, wie sie immer thut, die Wahrheit nachholen. Warte nur, daß das Ungethüm uns das Schwanztheil zukehre, und dann wirst du eben die, welche es jetzt bewundern, es verwünschen hören." Und genau so fiel es aus, als der Betrüger seinen Diphthong von Adler und Esel, (so erlogen jener wie richtig dieser) wieder hineinzog. Im selben Augenblick fing Einer und der Andre an, mit der Sprache herauszurücken: „Bei meiner Treue," sagte der Eine, „das war ja kein Genie, sondern ein Esel." — „Was für Narren wir gewesen sind!" rief ein Anderer: und so machten sie sich gegenseitig Muth, bis es hieß: „Hat man je eine ähnliche Betrügerei gesehn? Er hat wahrhaftig nicht ein einziges Wort gesprochen, woran etwas gewesen wäre, und wir klatschten ihm Beifall. Kurzum, es war ein Esel, und wir verdienen gesaumsattelt zu werden."

Aber eben jetzt trat von Neuem der Scharlatan hervor, ein anderes und größeres Wunder verheißend: „Nunmehro," sagte er, „werde ich Ihnen wirklich nichts Geringeres vorführen, als einen weltberühmten Riesen, gegen welchen Enceladus und Tiphöus sich gar nicht sehn lassen dürften. Ich muß jedoch zugleich erwähnen, daß, wer ihm „Riese!" zurufen wird, dadurch sein Glück macht: denn dem wird er zu großen Ehren verhelfen, wird Reichthümer auf ihn häufen, tausende, ja zehntausende von Piastern Einkünfte, dazu Würde, Amt und Stelle.

Hingegen Wehe dem, der keinen Riesen in ihm erkennt: nicht nur wird er keine Gnadenbezeugung erreichen, sondern ihn werden Blitz und Strafe erreichen. Aufgeschaut, die ganze Welt! Nun kommt er, nun zeigt er sich, o wie er emporragt!" — Eine Gardine gieng auf und es erschien ein Männchen, welches, auf einen Hebe-Krahn gestellt, nicht mehr sichtbar gewesen wäre, groß wie vom Ellenbogen bis zur Hand, ein Nichts, ein Pygmäe in jeder Hinsicht, im Wesen und im Thun. „Nun, was macht ihr? warum schreiet ihr nicht? warum applaudirt ihr nicht? Erhebet eure Stimme, Redner! singet, Dichter! schreibt, Genies! euer Chorus sei: der berühmte, der außerordentliche, der große Mann!" — Alle standen erstarrt und fragten einander mit den Augen: „was hat der von einem Riesen? welchen Zug eines Helden seht ihr an ihm?" — Aber schon fieng der Haufen der Schmeichler lauter und immer lauter zu schreien an: „Ja, ja! der Riese, der Riese! der erste Mann der Welt! Welch ein großer Fürst war jener! welch ein tapfrer Marschall dieser! welch ein trefflicher Minister der und der!" Sogleich regnete es Dublonen über sie. Da schrieben die Autoren! schon nicht mehr Geschichte, sondern Panegyriken. Die Dichter, sogar Pedro Mateo selbst, nagten an den Nägeln, um zu Brode zu gelangen. Und Niemand war da, der es gewagt hätte, das Gegentheil zu sagen. Vielmehr schrien Alle um die Wette: „der Riese! der große, der allergrößte Riese!" Denn Jeder hoffte ein Amt, eine Pfründe. Im Stillen und innerlich sagten sie freilich: „wie tapfer ich lüge! Er ist noch immer nicht gewachsen, sondern bleibt ein Zwerg. Aber was soll ich machen? Geht ihr hin und sagt was ihr denkt: dann seht zu, was euch das einbringen wird. Hingegen wie ich es mache, habe ich Bekleidung und

Essen und Trinken, und kann glänzen und werde ein großer Mann. Mag er daher seyn was er will: er soll, der ganzen Welt zum Trotz, ein Riese seyn." — Andrenio fieng an dem Strohme zu folgen und schrie auch: der Riese, der Riese, der ungeheure Riese! Und augenblicklich regnete es Geschenke und Dublonen über ihn: da rief er aus: „das, das ist Lebensweisheit!" Aber Kritilo stand da, und wollte außer sich gerathen: „ich berste, wenn ich nicht rede," sagte er. „Rede nicht," sprach der Entzifferer, „und renne nicht in dein Verderben. Warte nur, daß dieser Riese uns den Rücken kehre, und du wirst sehn wie es geht." So traf es ein: denn sobald Jener seine Riesenrolle ausgespielt hatte und nun sich zurückzog in die Leichentüchergarderobe, da hoben Alle an: „welche Pinsel sind wir doch gewesen! das war ja kein Riese, sondern ein Pygmäe, an dem nichts und der zu nichts war," und fragten sich unter einander, wie es nur möglich gewesen. Kritilo aber sprach, „welch ein Unterschied ist es doch, ob man von Einem bei seinem Leben oder nach dem Tode redet. Wie ändert die Abwesenheit die Sprache: wie groß ist doch die Entfernung zwischen über unsern Köpfen und unter unsern Füßen!"

Allein die Betrügereien jenes modernen Sinon waren noch nicht zu Ende. Jetzt warf er sich auf die andere Seite und holte ausgezeichnete Männer, wahre Riesen hervor, die er für Zwerge ausgab, für Leute die nichts taugten, nichts wären, ja weniger als nichts: wozu denn Alle Ja sagten, und wofür Jene gelten mußten, ohne daß die Leute von Urtheil und Kritik zu muckſen gewagt hätten. Ja, er führte den Phönix vor, und sagte, es wäre ein Käfer. Alle sprachen richtig Ja, das wäre er: und dafür mußte er nun gelten."

So weit Gracian, und so viel von dem **summo philosopho**, vor welchem die Dänische Akademie ganz ehrlich **meint** Respekt fordern zu dürfen: wodurch sie mich in den Fall gesetzt hat, für die mir ertheilte Lektion ihr mit einer Gegenlektion zu dienen.

Noch habe ich zu bemerken, daß das Publikum gegenwärtige zwei Preisschriften ein halbes Jahr früher erhalten haben würde, wenn ich mich nicht fest darauf verlassen hätte, daß die Königlich Dänische Societät, wie es Recht ist und alle Akademien thun, in demselben Blatte, darin sie ihre Preisfragen für das Ausland publicirt (hier die Halle'sche Litteraturzeitung) auch die Entscheidung derselben bekannt machen würde. Das thut sie aber nicht, sondern man muß die Entscheidung aus Kopenhagen einholen, welches um so schwieriger ist, als nicht ein Mal der Zeitpunkt derselben in der Preisfrage angegeben wird. Diesen Weg habe ich daher 6 Monate zu spät eingeschlagen.

Frankfurt am Main, im September 1840.

Preisschrift

über

die Freiheit des Willens,

gekrönt

von der Königlich Norwegischen Societät der Wissenschaften,

zu Drontheim, am 26. Januar 1839.

Motto:

La liberté est un mystère.

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage lautet:

Num liberum hominum arbitrium e sui ipsius conscientia demonstrari potest?

Verdeutscht: „Läßt die Freiheit des menschlichen Willens sich aus dem Selbstbewußtseyn beweisen?“

I.

Begriffsbestimmungen.

Bei einer so wichtigen, ernsten und schwierigen Frage, die im Wesentlichen mit einem Hauptproblem der gesammten Philosophie mittlerer und neuerer Zeit zusammenfällt, ist große Genauigkeit und daher eine Analyse der in der Frage vorkommenden Hauptbegriffe gewiß an ihrer Stelle.

1) Was heißt Freiheit?

Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer. Wir denken durch ihn nur die Abwesenheit alles Hindernden und Hemmenden: dieses hingegen muß, als Kraft äußernd, ein Positives seyn. Der möglichen Beschaffenheit dieses Hemmenden entsprechend hat der Begriff drei sehr verschiedene Unterarten: physische, intellektuelle und moralische Freiheit.

a) Physische Freiheit ist die Abwesenheit der materiellen Hindernisse jeder Art. Daher sagen wir: freier Himmel, freie Aussicht, freie Luft, freies Feld, ein freier Platz, freie Wärme (die nicht chemisch gebunden ist) freie Elektricität, freier Lauf des Strohms, wo er nicht mehr durch Berge oder Schleusen gehemmt ist u. s. w. Selbst freie Wohnung,

freie Kost, freie Presse, postfreier Brief, bezeichnet die Abwesenheit der lästigen Bedingungen, die, als Hindernisse des Genusses, solchen Dingen anzuhängen pflegen. Am häufigsten aber ist in unserm Denken der Begriff der Freiheit das Prädikat animalischer Wesen, deren Eigenthümliches ist, daß ihre Bewegungen von ihrem Willen ausgehen, willkührlich sind und demnach alsdann frei genannt werden, wann kein materielles Hinderniß dies unmöglich macht. Da nun diese Hindernisse sehr verschiedener Art seyn können, das durch sie Gehinderte aber stets der Wille ist; so faßt man, der Einfachheit halber, den Begriff lieber von der positiven Seite und denkt dadurch Alles, was sich allein durch seinen Willen bewegt, oder allein aus seinem Willen handelt: welche Umwendung des Begriffs im Wesentlichen nichts ändert. Demnach werden in dieser physischen Bedeutung des Begriffs der Freiheit, Thiere und Menschen dann frei genannt, wann weder Bande, noch Kerker, noch Lähmung, also überhaupt kein physisches, materielles Hinderniß ihre Handlungen hemmt, sondern diese ihrem Willen gemäß vor sich gehn.

Diese physische Bedeutung des Begriffs der Freiheit, und besonders als Prädikat animalischer Wesen, ist die ursprüngliche, unmittelbare und daher allerhäufigste, in welcher er ebendeshalb auch keinem Zweifel oder Kontrovers unterworfen ist, sondern seine Realität stets durch die Erfahrung beglaubigen kann. Denn sobald ein animalisches Wesen nur aus seinem Willen handelt, ist es, in dieser Bedeutung, frei: wobei keine Rücksicht darauf genommen wird, was etwan auf seinen Willen selbst Einfluß haben mag. Denn nur auf das Können, d. h. eben auf die Abwesenheit physischer Hindernisse seiner Aktionen, bezieht sich der Begriff der Freiheit, in dieser seiner ursprünglichen, unmittelbaren und daher populären Bedeutung. Daher sagt man: frei ist der Vogel in der Luft, das Wild im Walde; frei ist der Mensch von Natur; nur der Freie ist glücklich. Auch ein Volk nennt man frei und versteht darunter, daß es allein nach Gesetzen regiert wird, diese Gesetze aber selbst

gegeben hat: denn alsdann befolgt es überall nur seinen eigenen Willen. Die politische Freiheit ist demnach der physischen beizuzählen.

Sobald wir aber von dieser physischen Freiheit abgehen und die zwei andern Arten derselben betrachten, haben wir es nicht mehr mit dem populären, sondern mit einem philosophischen Sinne des Begriffs zu thun, der bekanntlich vielen Schwierigkeiten den Weg öffnet. Er zerfällt in zwei gänzlich verschiedene Arten: die intellektuelle und die moralische Freiheit.

b) Die intellektuelle Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ διάνοιαν bei Aristoteles, wird hier bloß Behufs der Vollständigkeit der Begriffseintheilung in Betracht gezogen: ich erlaube mir daher ihre Erörterung hinauszusetzen bis ganz ans Ende dieser Abhandlung, als wo die in ihr zu gebrauchenden Begriffe schon im Vorhergegangenen ihre Erklärung gefunden haben werden, so daß sie dann in der Kürze wird abgehandelt werden können. In der Eintheilung aber mußte sie, als der physischen Freiheit zunächst verwandt, ihre Stelle neben dieser haben.

c) Ich wende mich also gleich zur dritten Art, zur moralischen Freiheit, als welche eigentlich das **liberum arbitrium** ist, von dem die Frage der königl. Societät redet.

Dieser Begriff knüpft sich an den der physischen Freiheit von einer Seite, die auch seine, nothwendig viel spätere, Entstehung begreiflich macht. Die physische Freiheit bezieht sich, wie gesagt, nur auf materielle Hindernisse, bei deren Abwesenheit sie sogleich da ist. Nun aber bemerkte man, in manchen Fällen, daß ein Mensch, ohne durch materielle Hindernisse gehemmt zu seyn, durch bloße Motive, wie etwan Drohungen, Versprechungen, Gefahren u dgl., abgehalten wurde zu handeln, wie es ausserdem gewiß seinem Willen gemäß gewesen seyn würde. Man warf daher die Frage auf, ob ein solcher Mensch noch frei gewesen wäre? oder ob wirklich ein starkes Gegenmotiv die dem eigentlichen Willen gemäße Handlung eben so hemmen und unmöglich machen könne, wie ein physisches

Hinderniß? Die Antwort darauf konnte dem gesunden Verstande nicht schwer werden: daß nämlich niemals ein Motiv so wirken könne, wie ein physisches Hinderniß; indem dieses leicht die menschlichen Körperkräfte überhaupt unbedingt übersteige, hingegen ein Motiv nie an sich selbst unwiderstehlich seyn, nie eine unbedingte Gewalt haben, sondern immer noch möglicherweise durch ein stärkeres Gegenmotiv überwogen werden könne, wenn nur ein solches vorhanden und der im individuellen Fall gegebene Mensch durch dasselbe bestimmbar wäre; wie wir denn auch häufig sehn, daß sogar das gemeinhin stärkste aller Motive, die Erhaltung des Lebens, doch überwogen wird von andern Motiven: z. B. beim Selbstmord und bei Aufopferung des Lebens für Andre, für Meinungen und für mancherlei Interessen; und umgekehrt, daß alle Grade der ausgesuchtesten Marter auf der Folterbank bisweilen überwunden worden sind von dem bloßen Gedanken, daß sonst das Leben verloren gehe. Wenn aber auch hieraus erhellte, daß die Motive keinen rein objektiven und absoluten Zwang mit sich führen, so konnte ihnen doch ein subjektiver und relativer, nämlich für die Person des Betheiligten, zustehn; welches im Resultat dasselbe war. Daher blieb die Frage: ist der Wille selbst frei? — Hier war nun also der Begriff der Freiheit, den man bis dahin nur in Bezug auf das Können gedacht hatte, in Beziehung auf das Wollen gesetzt worden und das Problem entstanden, ob denn das Wollen selbst frei wäre. Aber diese Verbindung mit dem Wollen einzugehn, zeigt, bei näherer Betrachtung, der ursprüngliche, rein empirische und daher populäre Begriff von Freiheit sich unfähig. Denn nach diesem bedeutet „frei" — „dem eigenen Willen gemäß": frägt man nun, ob der Wille selbst frei sey; so frägt man, ob der Wille sich selber gemäß sey: was sich zwar von selbst versteht, womit aber auch nichts gesagt ist. Dem empirischen Begriff der Freiheit zufolge heißt es: „frei bin ich, wenn ich thun kann, was ich will": und durch das „was ich will" ist da schon die Freiheit entschieden. Jetzt aber, da wir nach der Freiheit des Wollens

selbst fragen, würde demgemäß diese Frage sich so stellen: „kannst du auch wollen was du willst?" — welches herauskommt, als ob das Wollen noch von einem andern, hinter ihm liegenden Wollen abhienge. Und gesetzt, diese Frage würde bejaht; so entstände alsbald die zweite: „kannst du auch wollen, was du wollen willst?" und so würde es ins Unendliche höher hinaufgeschoben werden, indem wir immer ein Wollen von einem früheren oder tiefer liegenden abhängig dächten und vergeblich strebten, auf diesem Wege zuletzt eines zu erreichen, welches wir als von gar nichts abhängig denken und annehmen müßten. Wollten wir aber ein solches annehmen; so könnten wir eben so gut das erste, als das beliebig letzte dazu nehmen, wodurch denn aber die Frage auf die ganz einfache „kannst du wollen?" zurückgeführt würde. Ob aber die bloße Bejahung dieser Frage die Freiheit des Wollens entscheidet, ist was man wissen wollte, und bleibt unerledigt. Der ursprüngliche, empirische, vom Thun hergenommene Begriff der Freiheit weigert sich also, eine direkte Verbindung mit dem des Willens einzugehen. Dieserhalb mußte man, um dennoch den Begriff der Freiheit auf den Willen anwenden zu können, ihn dadurch modifiziren, daß man ihn abstrakter faßte. Dies geschah, indem man durch den Begriff der Freiheit nur im Allgemeinen die Abwesenheit aller Nothwendigkeit dachte. Hiebei behält der Begriff den negativen Charakter, den ich ihm gleich Anfangs zuerkannt hatte. Zunächst wäre demnach der Begriff der Nothwendigkeit, als der jenem negativen Bedeutung gebende positive Begriff, zu erörtern.

Wir fragen also: was heißt nothwendig? Die gewöhnliche Erklärung: nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, oder was nicht anders seyn kann, — ist eine bloße Worterklärung, eine Umschreibung des Begriffs, die unsere Einsicht nicht vermehrt. Als die Real-Erklärung aber gebe ich diese: nothwendig ist, was aus einem gegebenen zureichenden Grunde folgt: welcher Satz, wie jede richtige Definition, sich auch umkehren läßt. Je nachdem nun dieser zurei-

chende Grund ein logischer, oder ein mathematischer, oder ein physischer, genannt Ursache, ist, wird die Nothwendigkeit eine logische (wie die der Konklusion, wenn die Prämissen gegeben sind) eine mathematische, (z. B. die Gleichheit der Seiten des Dreiecks, wenn die Winkel gleich sind) oder eine physische, reale (wie der Eintritt der Wirkung, sobald die Ursache da ist) seyn: immer aber hängt sie, mit gleicher Strenge, der Folge an, wenn der Grund gegeben ist. Nur sofern wir etwas als Folge aus einem gegebenen Grunde begreifen, erkennen wir es als nothwendig; und umgekehrt, sobald wir etwas als Folge eines zureichenden Grundes erkennen, sehn wir ein, daß es nothwendig ist: denn alle Gründe sind zwingend. Diese Realerklärung ist so adäquat und erschöpfend, daß Nothwendigkeit und Folge aus einem gegebenen zureichenden Grunde Wechselbegriffe sind, d. h. überall der eine an die Stelle des andern gesetzt werden kann. — Demnach wäre Abwesenheit der Nothwendigkeit identisch mit Abwesenheit eines bestimmenden zureichenden Grundes. Als das Gegentheil des Nothwendigen wird jedoch das Zufällige gedacht; was hiemit nicht streitet. Nämlich jedes Zufällige ist nur relativ ein solches. Denn in der realen Welt, wo allein das Zufällige anzutreffen, ist jede Begebenheit nothwendig, in Bezug auf ihre Ursache: hingegen in Bezug auf alles Uebrige, womit sie etwan in Raum und Zeit zusammentrifft, ist sie zufällig. Nun müßte aber das Freie, da Abwesenheit der Nothwendigkeit sein Merkmal ist, das schlechthin von gar keiner Ursache Abhängige seyn, mithin definirt werden als das absolut Zufällige: ein höchst problematischer Begriff, dessen Denkbarkeit ich nicht verbürge, der jedoch sonderbarer Weise mit dem der Freiheit zusammentrifft. Jedenfalls bleibt das Freie das in keinem Bezuge Nothwendige, welches heißt von keinem Grunde Abhängige. Dieser Begriff nun, angewandt auf den Willen des Menschen, würde besagen, daß ein individueller Wille in seinen Aeusserungen (Willensakten) nicht durch Ursachen, oder zureichende Gründe überhaupt, bestimmt würde; da ausserdem, weil die Folge aus einem ge-

gebenen Grunde (welcher Art dieser auch sei) allemal nothwendig ist, seine Akte nicht frei, sondern nothwendig wären. Hierauf beruht Kants Definition, nach welcher Freiheit das Vermögen ist, eine Reihe von Veränderungen von selbst anzufangen. Denn dies „von selbst" heißt, auf seine wahre Bedeutung zurückgeführt, „ohne vorhergegangene Ursache": dies aber ist identisch mit ohne „Nothwendigkeit". So daß, wenn gleich jene Definition dem Begriff der Freiheit den Anschein giebt, als wäre er ein positiver, bei näherer Betrachtung doch seine negative Natur wieder hervortritt. — Ein freier Wille also wäre ein solcher, der nicht durch Gründe, — und da Jedes ein Andres Bestimmende ein Grund, bei realen Dingen ein Real-Grund, d. i. Ursache, seyn muß, — ein solcher, der durch gar nichts bestimmt würde; dessen einzelne Aeusserungen (Willensakte) also schlechthin und ganz ursprünglich aus ihm selbst hervorgiengen, ohne durch vorhergängige Bedingungen nothwendig herbeigeführt, also auch ohne durch irgend etwas, einer Regel gemäß, bestimmt zu seyn. Bei diesem Begriff geht das deutliche Denken uns deshalb aus, weil der Satz vom Grunde, in allen seinen Bedeutungen, die wesentliche Form unsres gesammten Erkenntnißvermögens ist, hier aber aufgegeben werden soll. Inzwischen fehlt es auch für diesen Begriff nicht an einem terminus technicus: er heißt liberum arbitrium indifferentiæ. Dieser Begriff ist übrigens der einzige deutlich bestimmte, feste und entschiedene von dem was Willensfreiheit genannt wird; daher man sich von ihm nicht entfernen kann, ohne in schwankende, nebelichte Erklärungen, hinter denen sich zaudernde Halbheit verbirgt, zu gerathen: wie wenn von Gründen geredet wird, die ihre Folgen nicht nothwendig herbeiführen. Jede Folge aus einem Grunde ist nothwendig und jede Nothwendigkeit ist Folge aus einem Grunde. Aus der Annahme eines solchen liberi arbitrii indifferentiæ ist die nächste, diesen Begriff selbst charakterisirende Folge und daher als sein Merkmal festzustellen, daß einem damit begabten menschlichen Individuo, unter gegebenen, ganz individuell und durchgängig bestimmten

äußern Umständen, zwei einander diametral entgegengesetzte Handlungen gleich möglich sind.

2) Was heißt Selbstbewußtseyn?

Antwort: das Bewußtseyn des eigenen Selbst, im Gegensatz des Bewußtseyns anderer Dinge, welches letztere das Erkenntnißvermögen ist. Dieses nun enthält zwar, ehe noch jene anderen Dinge darin vorkommen, gewisse Formen der Art und Weise dieses Vorkommens, welche demnach Bedingungen der Möglichkeit ihres objektiven Daseyns, d. h. ihres Daseyns als Objekte für uns, sind: dergleichen sind bekanntlich Zeit, Raum, Kausalität. Obgleich nun diese Formen des Erkennens in uns selbst liegen; so ist dies doch nur zu dem Behuf, daß wir uns anderer Dinge als solcher bewußt werden können und in durchgängiger Beziehung auf diese: daher wir jene Formen, wenn sie gleich in uns liegen, nicht als zum Selbstbewußtseyn gehörig anzusehen haben, vielmehr als das Bewußtseyn anderer Dinge, d. i. die objektive Erkenntniß, möglich machend.

Ferner werde ich nicht etwan durch den Doppeltsinn des in der Aufgabe gebrauchten Wortes conscientia mich verleiten lassen, die unter dem Namen des Gewissens, auch wohl der praktischen Vernunft, mit ihren von Kant behaupteten kategorischen Imperativen, bekannten moralischen Regungen des Menschen zum Selbstbewußtseyn zu ziehn; theils weil solche erst in Folge der Erfahrung und Reflexion, also in Folge des Bewußtseyns anderer Dinge, eintreten, theils weil die Gränzlinie zwischen dem, was in ihnen der menschlichen Natur ursprünglich und eigen angehört, und dem, was moralische und religiöse Bildung hinzufügt, noch nicht scharf und unwidersprechlich gezogen ist. Zudem es auch wohl nicht die Absicht der königl. Societät seyn kann, durch Hineinziehung des Gewissens in das Selbstbewußtseyn, die Frage auf den Boden der Moral hinübergespielt und nun Kants moralischen Beweis der Freiheit aus dem a priori bewußten Moralgesetze, vermöge des Schlusses „du kannst weil du sollst“, wiederholt zu sehn.

Aus dem Gesagten erhellt, daß von unserm gesammten Bewußtseyn überhaupt der bei weitem größte Theil nicht das Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn andrer Dinge, oder das Erkenntnißvermögen, ist. Dieses ist mit allen seinen Kräften nach Außen gerichtet und ist der Schauplatz (ja von einem tiefern Forschungspunkte aus, die Bedingung) der realen Aussenwelt, gegen die es sich zunächst anschaulich auffassend verhält und nachher das auf diesem Wege Gewonnene, gleichsam ruminirend, zu Begriffen verarbeitet, in deren endlosen, mit Hülfe der Worte vollzogenen Kombinationen das Denken besteht. — Also allererst was wir nach Abzug dieses bei Weitem allergrößten Theiles unsers gesammten Bewußtseyns übrig behalten, wäre das Selbstbewußtseyn. Wir übersehn schon von hier, daß der Reichthum desselben nicht groß seyn kann: daher, wenn die nachgesuchten Data zum Beweise der Willensfreiheit in demselben wirklich liegen sollten, wir hoffen dürfen, daß sie uns nicht entgehn werden. Als das Organ des Selbstbewußtseyns hat man auch einen innern Sinn*) aufgestellt, der jedoch mehr im bildlichen als im eigentlichen Verstande zu nehmen ist. Wie dem auch sei, so ist unsre nächste Frage: was enthält nun das Selbstbewußtseyn? oder: wie wird der Mensch sich seines eignen Selbsts unmittelbar bewußt? Antwort: durchaus als eines Wollenden. Jeder wird, bei Beobachtung des eigenen Selbstbewußtseyns bald gewahr werden, daß sein Gegenstand allezeit das eigene Wollen ist. Hierunter hat man aber freilich nicht bloß die entschiedenen, sofort zur That werdenden Willensakte und die förmlichen Entschlüsse, nebst den aus ihnen hervorgehenden Handlungen zu verstehen; sondern wer nur irgend das Wesentliche, auch unter verschiedenen Modifikationen des Grades und der Art festzuhalten vermag, wird keinen Anstand nehmen, auch alles Begehren, Stre-

*) Er findet sich schon beim Cicero als tactus interior Acad. quæst. IV., 7. Deutlicher beim Augustin de lib. arb. II., 3 sqq. dann bei Cartes: princ. phil. IV., 190. und ganz ausgeführt bei Locke.

ben, Wünschen, Verlangen, Sehnen, Hoffen, Lieben, Freuen, Jubeln u. dgl., nicht weniger, als Nichtwollen oder Widerstreben, alles Verabscheuen, Fliehen, Fürchten, Zürnen, Hassen, Trauern, Schmerzleiden, kurz alle Affekte und Leidenschaften, den Aeusserungen des Wollens beizuzählen; da diese Affekte und Leidenschaften nur mehr oder minder schwache oder starke, bald heftige und stürmische, bald leise Bewegungen des entweder gehemmten, oder losgelassenen, befriedigten oder unbefriedigten eigenen Willens sind und sich alle auf Erreichen oder Verfehlen des Gewollten und Erdulden oder Ueberwinden des Verabscheuten in mannigfaltigen Wendungen beziehn: sie sind also entschiedene Affektionen desselben Willens, der in den Entschlüssen und Handlungen thätig ist. Sogar aber gehört eben dahin das, was man Gefühle der Lust und Unlust nennt: diese sind zwar in großer Mannigfaltigkeit von Graden und Arten vorhanden, lassen sich aber doch allemal zurückführen auf begehrende oder verabscheuende Affektionen, also auf den als befriedigt oder unbefriedigt, gehemmt oder losgelassen sich seiner bewußt werdenden Willen selbst: ja, dieses erstreckt sich bis auf die körperlichen, angenehmen oder schmerzlichen und alle zwischen diesen beiden liegenden zahllosen Empfindungen, da das Wesen aller dieser Affektionen darin besteht, daß sie als ein dem Willen Gemäßes oder ihm Widerwärtiges unmittelbar ins Selbstbewußtseyn treten. Des eigenen Leibes ist man sogar, genau betrachtet, sich unmittelbar nur bewußt als des nach Außen wirkenden Organs des Willens und des Sitzes der Empfänglichkeit für angenehme oder schmerzliche Empfindungen, welche aber selbst, wie soeben gesagt, auf ganz unmittelbare Affektionen des Willens, die ihm entweder gemäß oder widrig sind, zurücklaufen. Wir mögen übrigens diese bloßen Gefühle der Lust oder Unlust mit einrechnen oder nicht; jedenfalls finden wir, daß alle jene Bewegungen des Willens, jenes wechselnde Wollen und Nichtwollen, welches, in seinem beständigen Ebben und Fluthen, den alleinigen Gegenstand des Selbstbewußtseyns, oder, wenn man will, des innern Sinnes ausmacht, in durch-

gängiger und von allen Seiten anerkannter Beziehung steht auf das in der Außenwelt Wahrgenommene und Erkannte. Dieses hingegen liegt, wie gesagt, nicht mehr im Bereich des unmittelbaren Selbstbewußtseyns, an dessen Gränze also, wo es an das Gebiet des Bewußtseyns andrer Dinge stößt, wir angelangt sind, sobald wir die Aussenwelt berühren. Die in dieser wahrgenommenen Gegenstände sind aber der Stoff und der Anlaß aller jener Bewegungen und Akte des Willens. Man wird dies nicht als eine **petitio principii** auslegen: denn daß unser Wollen stets äußere Objekte zum Gegenstande hat, auf die es gerichtet ist, um die es sich dreht und die als Motive er wenigstens veranlassen, kann Keiner in Abrede stellen; da er sonst einen von der Aussenwelt völlig abgeschlossenen und im finstern Innern des Selbstbewußtseyns eingesperrten Willen übrig behielte. Bloß die Nothwendigkeit, mit der jene in der Aussenwelt gelegenen Dinge die Akte des Willens bestimmen, ist uns für jetzt noch problematisch.

Mit dem Willen also finden wir das Selbstbewußtseyn sehr stark, eigentlich sogar ausschließlich beschäftigt. Ob dasselbe nun aber in diesem seinem alleinigen Stoff Data antrifft, aus denen die Freiheit eben jenes Willens, im oben dargelegten, auch allein deutlichen und bestimmten Sinne des Worts, hervorgienge, ist unser Augenmerk, darauf wir jetzt gerade zusteuern wollen, nachdem wir bis hieher uns ihm zwar nur lawirend, aber doch schon merklich genähert haben.

II.

Der Wille vor dem Selbstbewußtseyn.

Wenn ein Mensch will; so will er auch Etwas: sein Willensakt ist allemal auf einen Gegenstand gerichtet und läßt sich nur in Beziehung auf einen solchen denken. Was heißt nun etwas wollen? Es heißt: der Willensakt, welcher selbst zunächst nur Gegenstand des Selbstbewußtseyns ist, entsteht auf Anlaß von etwas, das zum Bewußtseyn anderer Dinge gehört, also ein Objekt des Erkenntnißvermögens ist, welches Objekt, in dieser Beziehung Motiv genannt wird und zugleich der Stoff des Willensaktes ist, indem dieser darauf gerichtet ist, d. h. irgend eine Veränderung daran bezweckt, also darauf reagirt: in dieser Reaktion besteht sein ganzes Wesen. Hieraus ist schon klar, daß er ohne dasselbe nicht eintreten könnte; da es ihm sowohl an Anlaß, als an Stoff fehlen würde. Allein es frägt sich, ob, wenn dieses Objekt für das Erkenntnißvermögen dasteht, der Willensakt nun auch eintreten muß, oder vielmehr ausbleiben und entweder gar keiner, oder auch ein ganz anderer, wohl gar entgegengesetzter entstehen könnte, also ob jene Reaktion auch ausbleiben, oder, unter völlig gleichen Umständen, verschieden, ja entgegengesetzt ausfallen könne. Dies heißt in der Kürze: wird der Willensakt durch das Motiv mit Nothwendigkeit hervorgerufen? oder behält vielmehr, beim Eintritt dieses ins Bewußtseyn, der Wille gänzliche Freiheit zu wollen oder nicht zu wollen? Hier also ist der Begriff der Freiheit in jenem oben erörterten und als hier allein anwendbar nachgewiesenen, abstrakten Sinn, als bloße Negation der Nothwendigkeit genommen und somit unser Problem festgestellt. Im unmittelbaren Selbstbewußtseyn aber haben wir die

Data zur Lösung desselben zu suchen und werden zu dem Ende dessen Aussage genau prüfen, nicht aber, durch eine summarische Entscheidung, den Knoten zerhauen, wie Kartesius, der ohne Weiteres die Behauptung aufstellte: libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendamus. (Princ: phil. I. §. 41.) Das Unstatthafte dieser Behauptung hat schon Leibnitz gerügt, (Theod. I. §. 50 et III. §. 292.) der doch selbst, in diesem Punkt, nur ein schwankes Rohr im Winde war und, nach den widersprechendesten Aeusserungen, endlich zu dem Resultate gelangt, daß der Wille durch die Motive zwar inklinirt, aber nicht necessitirt würde. Dies giebt mir Anlaß zu bemerken, daß ein solcher Mittelweg zwischen der oben gestellten Alternative nicht haltbar ist und man nicht, einer gewissen beliebten Halbheit gemäß, sagen kann, die Motive bestimmten den Willen nur gewissermaassen, er erleide ihre Einwirkung, aber nur bis zu einem gewissen Grade und dann könne er sich ihr entziehn. Denn sobald wir einer gegebenen Kraft Kausalität zugestanden haben, also erkannt haben, daß sie wirkt; so bedarf es, bei etwanigem Widerstande, nur der Verstärkung der Kraft, nach Maaßgabe des Widerstandes, und sie wird ihre Wirkung vollenden. Wer mit 10 Dukaten nicht zu bestechen ist, aber wankt, wird es mit 100 seyn, u. s. f.

Wir wenden uns also mit unserm Problem an das unmittelbare Selbstbewußtseyn, in dem Sinn, den wir oben festgestellt haben. Welchen Aufschluß giebt uns nun wohl dieses Selbstbewußtseyn über jene abstrakte Frage, nämlich über die Anwendbarkeit oder Nichtanwendbarkeit des Begriffs der Nothwendigkeit auf den Eintritt des Willensaktes, nach gegebenem, d. h. dem Intellekt vorgestellten, Motiv? oder über die Möglichkeit oder Unmöglichkeit seines Ausbleibens in solchem Fall? Wir würden uns sehr getäuscht finden, wenn wir gründliche und tiefgehende Aufschlüsse über Kausalität überhaupt und Motivation insbesondre, wie über die etwanige Nothwendigkeit, welche beide mit sich führen, von diesem Selbstbewußtseyn er-

warteten; da dasselbe, wie es allen Menschen einwohnt, ein viel zu einfaches und beschränktes Ding ist, als daß es von dergleichen mitreden könnte: vielmehr sind diese Begriffe aus dem reinen Verstande, der nach aussen gerichtet ist, geschöpft und können allererst vor dem Forum der reflektirenden Vernunft zur Sprache gebracht werden. Jenes natürliche, einfache, ja einfältige Selbstbewußtseyn hingegen kann nicht ein Mal die Frage verstehn, geschweige sie beantworten. Seine Aussage über die Willensakte, welche Jeder in seinem eigenen Innern behorchen mag, wird, wenn von allem Fremdartigen und Unwesentlichen entblößt und auf ihren nackten Gehalt zurückgeführt, sich etwan so ausdrücken lassen: „Ich kann wollen, und wann ich eine Handlung wollen werde; so werden die beweglichen Glieder meines Leibes dieselbe sofort vollziehn, sobald ich nur will, ganz unausbleiblich.“ Das heißt in der Kürze: „ich kann thun was ich will.“ Weiter geht die Aussage des unmittelbaren Selbßbewußtseyns nicht, wie man sie auch wenden und in welcher Form man auch die Frage stellen mag. Seine Aussage bezieht sich also immer auf das Thun können dem Willen gemäß: dies aber ist der gleich Anfangs aufgestellte empirische, ursprüngliche und populäre Begriff der Freiheit, nach welchem frei bedeutet „dem Willen gemäß.“ Diese Freiheit wird das Selbstbewußtseyn unbedingt aussagen. Aber es ist nicht die, wonach wir fragen. Wir forschen nach dem Verhältniß des Wollens selbst zum Motiv: hierüber aber enthält jene Aussage, „ich kann thun was ich will“, nichts. Die Abhängigkeit unsers Thuns, d. h., unsrer körperlichen Aktionen, von unserm Willen, welche das Selbstbewußtseyn allerdings aussagt, ist etwas ganz Anderes als die Unabhängigkeit unserer Willensakte von den äußern Umständen, welche die Willensfreiheit ausmachen würde, über welche aber das Selbstbewußtseyn nichts aussagen kann, weil sie ausserhalb seiner Sphäre liegt, indem sie das Kausalverhältniß der Aussenwelt (die uns als Bewußtseyn von andern Dingen gegeben ist) zu unsern Entschlüssen betrifft, das Selbstbewußtseyn aber nicht die Beziehung

dessen, was ganz ausser seinem Bereiche liegt, zu dem, was innerhalb desselben ist, beurtheilen kann. Denn keine Erkenntnißkraft kann ein Verhältniß feststellen, von dessen Gliedern das eine ihr auf keine Weise gegeben werden kann. Offenbar aber liegen die Objekte des Wollens, welche eben den Willensakt bestimmen, außerhalb der Gränze des Selbstbewußtseyns, im Bewußtseyn von andern Dingen; der Willensakt selbst allein in demselben, und nach dem Kausalverhältniß jener zu diesem wird gefragt. Sache des Selbstbewußtseyns ist allein der Willensakt, nebst seiner absoluten Herrschaft über die Glieder des Leibes, welche eigentlich mit dem „was ich will" gemeint ist. Auch ist es erst der Gebrauch dieser Herrschaft, d. i. die That, die ihn, selbst für das Selbstbewußtseyn, zum Willensakte stempelt. Denn so lange er im Werden begriffen ist, heißt er Wunsch, wenn fertig, Entschluß; daß er aber dies sei, beweißt dem Selbstbewußtseyn selbst erst die That: denn bis zu ihr ist er veränderlich. Und hier stehn wir schon gleich an der Hauptquelle jenes allerdings nicht zu leugnenden Scheines, vermöge dessen der Unbefangene (d. i. phylosophisch Rohe) meint, daß ihm, in einem gegebenen Fall, entgegengesetzte Willensakte möglich wären, und dabei auf sein Selbstbewußtseyn pocht, welches, meint er, dies aussagte. Er verwechselt nämlich Wünschen mit Wollen. Wünschen kann er (konträr) Entgegengesetztes; aber Wollen nur Eines davon: und welches dieses sei, offenbart auch dem Selbstbewußtseyn allererst die That. Ueber die gesetzmäßige Nothwendigkeit aber, vermöge deren, von konträr entgegengesetzten Wünschen, der eine und nicht der andre zum Willensakt und That wird, kann eben deshalb das Selbstbewußtseyn nichts enthalten, da es das Resultat so ganz a posteriori erfährt, nicht aber a priori weiß. Entgegengesetzte Wünsche mit ihren Motiven steigen vor ihm auf und nieder, abwechselnd und wiederholt: über jeden derselben sagt es aus, daß er zur That werden wird, wenn er zum Willensakt wird. Denn diese letztere rein subjektive Möglichkeit ist zwar zu jedem vorhanden und ist eben das „ich kann thun was ich

will." Aber diese subjektive Möglichkeit ist ganz hypothetisch: sie besagt bloß: „wenn ich dies will, kann ich es thun". Allein die zum Wollen erforderliche Bestimmung liegt nicht darin; da das Selbstbewußtseyn bloß das Wollen, nicht aber die zum Wollen bestimmenden Gründe enthält, welche im Bewußtseyn anderer Dinge, d. h. im Erkenntnißvermögen, liegen. Hingegen ist es die objektive Möglichkeit, die den Ausschlag giebt: diese aber liegt außerhalb des Selbstbewußtseyns, in der Welt der Objekte, zu denen das Motiv und der Mensch als Objekt gehört, ist daher dem Selbstbewußtseyn fremd und gehört dem Bewußtseyn andrer Dinge an. Jene subjektive Möglichkeit ist gleicher Art mit der, welche im Steine liegt, Funken zu geben, jedoch bedingt ist durch den Stahl, an welchem die objektive Möglichkeit haftet. Ich werde hierauf von der andern Seite zurückkommen, im folgenden Abschnitt, wo wir den Willen nicht mehr, wie hier, von innen, sondern von außen betrachten und also die objektive Möglichkeit des Willensaktes untersuchen werden: alsdann wird die Sache, nachdem sie so von zwei verschiedenen Seiten beleuchtet worden, ihre volle Deutlichkeit erhalten und auch durch Beispiele erläutert werden.

Also das im Selbstbewußtseyn liegende Gefühl „ich kann thun was ich will" begleitet uns beständig, besagt aber bloß, daß die Entschlüsse, oder entschiedenen Akte unsres Willens, obwohl in der dunkeln Tiefe unsers Innern entspringend, allemal gleich übergehn werden in die anschauliche Welt, da zu ihr unser Leib, wie alles Andre, gehört. Dies Bewußtseyn bildet die Brücke zwischen Innenwelt und Aussenwelt, welche sonst durch eine bodenlose Kluft getrennt blieben; indem alsdann in der letztern blosse von uns in jedem Sinn unabhängige Anschauungen als Objekte, — in der ersteren lauter erfolglose und bloß gefühlte Willensakte liegen würden. — Befragte man einen ganz unbefangenen Menschen; so würde er jenes unmittelbare Bewußtseyn, welches so häufig für das einer vermeinten Willensfreiheit gehalten wird, etwan so ausdrücken: „ich kann thun

was ich will: will ich links gehn, so gehe ich links: will ich rechts gehn, so gehe ich rechts. Das hängt ganz allein von meinem Willen ab: ich bin also frei." Diese Aussage ist allerdings vollkommen wahr und richtig: nur redet sie keineswegs von der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Eintrittes des Willensaktes selbst, sondern nur von den Folgen dieses Akts, sobald er eintritt, oder, genauer zu reden, von seiner unausbleiblichen Erscheinung als Leibesaktion. Das jener Aussage zum Grunde liegende Bewußtseyn ist es aber ganz allein, was den Unbefangenen, d. h. den philosophisch rohen Menschen, der dabei jedoch in andern Fächern ein grosser Gelehrter seyn kann, die Willensfreiheit für etwas so ganz unmittelbar Gewisses halten läßt, daß er sie als unzweifelhafte Wahrheit ausspricht und eigentlich gar nicht glauben kann, die Philosophen zweifelten im Ernste daran, sondern in seinem Herzen meint, all das Gerede darüber sei blosse Fechtübung der Schuldialektik und im Grunde Spaaß. Eben aber weil ihm die durch jenes Bewußtseyn gegebene und allerdings wichtige Gewißheit stets so sehr zur Hand ist und zudem weil der Mensch, als ein zunächst und wesentlich praktisches, nicht theoretisches Wesen, sich der aktiven Seite seiner Willensakte, d. h. der ihrer Wirksamkeit, sehr viel deutlicher bewußt wird, als der passiven, d. h. der ihrer Abhängigkeit; so hält es schwer, dem philosophisch rohen Menschen den eigentlichen Sinn unseres Problems faßlich zu machen und ihn dahin zu bringen, daß er begreift, die Frage sei jetzt nicht nach den Folgen, sondern nach den Gründen seines jedesmaligen Wollens; sein Thun zwar hänge ganz allein von seinem Wollen ab, jetzt aber verlange man zu wissen, wovon denn sein Wollen selbst abhänge, ob von gar nichts, oder von etwas? er könne allerdings das Eine thun, wenn er wolle, und eben so gut das Andre thun, wenn er wolle: aber er solle jetzt sich besinnen, ob er denn auch das Eine wie das Andre zu wollen fähig sei. Stellt man nun, in dieser Absicht, dem Menschen die Frage etwan so: „kannst du wirklich, von in dir aufgestiegenen

entgegengesetzten Wünschen, dem Einen sowohl als dem Andern Folge leisten? z. B. bei einer Wahl zwischen zwei einander ausschliessenden Gegenständen des Besitzes eben so gut den Einen als den Andern vorziehen?" Da wird er sagen: „vielleicht kann mir die Wahl schwer fallen: immer jedoch wird es ganz allein von mir abhängen, ob ich das Eine oder das Andre wählen will, und von keiner andern Gewalt: da habe ich volle Freiheit, welches ich will zu erwählen, und dabei werde ich immer ganz allein meinen Willen befolgen." — Sagt man nun: „aber dein Wollen selbst, wovon hängt das ab?" so antwortet der Mensch aus dem Selbstbewußtseyn: "von gar nichts als von mir! ich kann wollen was ich will: was ich will das will ich." — Und letzteres sagt er, ohne dabei die Tautologie zu beabsichtigen, oder auch nur im innersten seines Bewußtseyns sich auf den Satz der Identität zu stützen, vermöge dessen allein das wahr ist. Sondern, hier aufs äußerste bedrängt, redet er von einem Wollen seines Wollens, welches ist als ob er von einem Ich seines Ichs redete. Man hat ihn auf den Kern seines Selbstbewußtseyns zurückgetrieben, wo er sein Ich und seinen Willen als ununterscheidbar antrifft, aber nichts übrig bleibt, um beide zu beurtheilen. Ob bei jener Wahl sein Wollen selbst des Einen und nicht des Andern, da seine Person und die Gegenstände der Wahl hier als gegeben angenommen sind, irgend möglicherweise auch anders ausfallen könnte, als es zuletzt ausfällt; oder ob, durch die eben angegebenen Data, dasselbe so nothwendig festgestellt ist, wie daß im Triangel dem größten Winkel die größte Seite gegenüber liegt; das ist eine Frage, die dem natürlichen Selbstbewußtseyn so fern liegt, daß es nicht ein Mal zu ihrem Verständniß zu bringen ist, geschweige daß es die Antwort auf sie fertig oder auch nur als unentwickelten Keim in sich trüge und sie nur naiv von sich zu geben brauchte. — Angegebenermaassen wird also der unbefangene, aber philosophisch rohe Mensch immer noch vor der Perplexität, welche die Frage, wenn wirklich verstanden, herbeiführen muß, sich zu flüchten suchen hinter jene unmittelbare Ge-

wißheit „was ich will kann ich thun und ich will was ich will," wie oben gesagt. Dies wird er immer von Neuem versuchen, unzählige Mal; so daß es schwer halten wird, ihn vor der eigentlichen Frage, der er immer zu entschlüpfen sucht, zum Stehn zu bringen. Und dies ist ihm nicht zu verargen: denn die Frage ist wirklich eine höchst bedenkliche. Sie greift mit forschender Hand in das allerinnerste Wesen des Menschen: sie will wissen, ob auch er, wie alles Uebrige in der Welt, ein durch seine Beschaffenheit selbst ein für alle Mal entschiedenes Wesen sei, welches, wie jedes andere in der Natur, seine bestimmten, beharrlichen Eigenschaften habe, aus denen seine Reaktionen auf entstehenden äußern Anlaß nothwendig hervorgehn, die demnach ihren von dieser Seite unabänderlichen Charakter tragen und folglich in dem, was an ihnen etwan modifikabel seyn mag, der Bestimmung durch die Anlässe von aussen gänzlich Preis gegeben sind; oder ob er allein eine Ausnahme von der ganzen Natur mache. Gelingt es dennoch endlich, ihn vor dieser so bedenklichen Frage zum Stehn zn bringen und ihm deutlich zu machen, daß hier nach dem Ursprung seiner Willensakte selbst, nach der etwanigen Regel oder gänzlichen Regellosigkeit ihres Entstehens geforscht wird; so wird man entdecken, daß das unmittelbare Selbstbewußtseyn hierüber keine Auskunft enthält, indem der unbefangene Mensch hier selbst davon abgeht und seine Rathlosigkeit dnrch Nachsinnen und allerlei Erklärungsversuche an den Tag legt, deren Gründe er bald aus der Erfahrung, wie er sie an sich und Andern gemacht hat, bald aus allgemeinen Verstandesregeln zu nehmen versucht, dabei aber durch die Unsicherheit und das Schwanken seiner Erklärungen genugsam zeigt, daß sein unmittelbares Selbstbewußtseyn über die richtig verstandene Frage keine Auskunft liefert, wie es vorhin über die irrig verstandene sie gleich bereit hatte. Dies liegt im letzten Grunde daran, daß des Menschen Wille sein eigentliches Selbst, der wahre Kern seines Wesens ist: daher macht derselbe den Grund seines Bewußtseyns aus, als ein schlechthin Gegebenes und Vorhandenes, darüber er nicht hinaus kann. Denn er

selbst ist wie er will und will wie er ist. Daher ihn fragen, ob er auch anders wollen könnte als er will, heißt ihn fragen, ob er auch wohl ein Andrer seyn könnte als er selbst: und das weiß er nicht. Ebendeshalb muß auch der Philosoph, der sich von Jenem bloß durch die Uebung unterscheidet, wenn er in dieser schwierigen Angelegenheit zur Klarheit kommen will, an seinen Verstand, der Erkenntnisse a priori liefert, an die solche überdenkende Vernunft und an die Erfahrung, welche sein und Andrer Thun, zur Auslegung und Kontrolle solcher Verstandeserkenntniß ihm vorführt, als letzte und allein kompetente Instanz sich wenden, deren Entscheidung zwar nicht so leicht, so unmittelbar und einfach, wie die des Selbstbewustseyns, dafür aber doch zur Sache und ausreichend seyn wird. Der Kopf ist es, der die Frage aufgeworfen hat, und er auch muß sie beantworten.

Uebrigens darf es uns nicht wundern, daß auf jene abstruse, spekulative, schwierige und bedenkliche Frage das unmittelbare Selbstbewußtseyn keine Antwort aufzuweisen hat. Denn dieses ist ein sehr beschränkter Theil unsers gesammten Bewußtseyns, welches, in seinem Innern dunkel, mit allen seinen objektiven Erkenntnißkräften ganz nach Aussen gerichtet ist. Alle seine vollkommen sicheren, d. h. a priori gewissen Erkenntnisse betreffen ja allein die Aussenwelt, und da kann es denn nach gewissen allgemeinen Gesetzen, die in ihm selbst wurzeln, sicher entscheiden, was da draussen möglich, was unmöglich, was nothwendig sei, und bringt auf diesem Wege reine Mathematik, reine Logik, ja reine Fundamental-Naturwissenschaft a priori zu Stande. Demnächst liefert die Anwendung seiner a priori bewußten Formen auf die in der Sinnesempfindung gegebenen Data ihm die anschauliche, reale Aussenwelt und damit die Erfahrung: ferner wird die Anwendung der Logik und der dieser zum Grunde liegenden Denkfähigkeit auf jene Aussenwelt die Begriffe, die Welt der Gedanken, liefern, dadurch wieder die Wissenschaften, deren Leistungen u. s. w. Da draussen also liegt vor seinen Blicken große Helle und Klarheit. Aber innen ist es finster, wie ein gut geschwärztes Fernrohr:

kein Satz a priori erhellt die Nacht seines eigenen Innern; sondern diese Leuchtthürme strahlen nur nach aussen. Dem sogenannten innern Sinn liegt, wie oben erörtert, nichts vor, als der eigene Wille, auf dessen Bewegungen eigentlich auch alle sogenannten innern Gefühle zurückzuführen sind. Alles aber, was diese innere Wahrnehmung des Willens liefert, läuft, wie oben gezeigt, zurück auf Wollen und Nichtwollen, nebst der belobten Gewißheit „was ich will, das kann ich thun", welches eigentlich besagt: „jeden Akt meines Willens sehe ich sofort (auf eine mir ganz unbegreifliche Weise) als eine Aktion meines Leibes sich darstellen", — und genau genommen, für das erkennende Subjekt ein Erfahrungssatz ist. Darüber hinaus ist hier nichts zu finden. Für die aufgeworfene Frage ist also der angegangene Richterstuhl inkompetent: ja, sie kann, in ihrem wahren Sinn, gar nicht vor ihn gebracht werden, da er sie nicht versteht.

Den auf unsre Anfrage beim Selbstbewußtseyn erhaltenen Bescheid resumire ich jetzt nochmals in kürzerer und leichterer Wendung. Das Selbstbewußtseyn eines Jeden sagt sehr deutlich aus, daß er thun kann was er will. Da nun auch ganz entgegengesetzte Handlungen als von ihm gewollt gedacht werden können; so folgt allerdings, daß er auch Entgegengesetztes thun kann, wenn er will. Dies verwechselt nun der rohe Verstand damit, daß er, in einem gegebenen Fall, auch Entgegengesetztes wollen könne, und nennt dies die Freiheit des Willens. Allein daß er, in einem gegebenen Fall, Entgegengesetztes wollen könne, ist schlechterdings nicht in obiger Aussage enthalten, sondern bloß dies, daß von zwei entgegengesetzten Handlungen, er, wenn er diese will, sie thun kann, und wenn er jene will, sie ebenfalls thun kann: ob er aber die eine so wohl als die andere, im gegebenen Fall, wollen könne, bleibt dadurch unausgemacht und ist Gegenstand einer tiefern Untersuchung als durch das bloße Selbstbewußtseyn entschieden werden kann. Die kürzeste, wenn gleich scholastische Formel für dieses Resultat würde lauten: die Aus-

sage des Selbstbewußtseyn betrifft den Willen bloß **a parte post**; die Frage nach der Freiheit hingegen **a parte ante**. — Also jene unleugbare Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will" enthält und entscheidet durchaus nichts über die Freiheit des Willens, als welche darin bestehn würde, daß der jedesmalige Willensakt selbst, im einzelnen individuellen Fall, also bei gegebenem individuellen Charakter, nicht durch die äussern Umstände, in denen hier dieser Mensch sich befindet, nothwendig bestimmt würde, sondern jetzt so und auch anders ausfallen könnte. Hierüber aber bleibt das Selbstbewußtseyn völlig stumm: denn die Sache liegt ganz außer seinem Bereich; da sie auf dem Kausalverhältniß zwischen der Aussenwelt und dem Menschen beruht. Wenn man einen Menschen von gesundem Verstande, aber ohne philosophische Bildung, frägt, worin denn die auf Aussage seines Selbstbewußtseyns so zuverlässig von ihm behauptete Willensfreiheit bestehe; so wird er antworten: „darin, daß ich thun kann was ich will, sobald ich nicht physisch gehemmt bin." Also ist es immer das Verhältniß seines Thuns zu seinem Wollen, wovon er redet. Dies aber ist, wie im ersten Abschnitt gezeigt, noch bloß die physische Freiheit. Frägt man ihn weiter, ob er alsdann, im gegebenen Fall, sowohl eine Sache als ihr Gegentheil wollen könne; so wird er zwar im ersten Eifer es bejahen: sobald er aber den Sinn der Frage zu begreifen anfängt, wird er auch anfangen bedenklich zu werden, endlich in Unsicherheit und Verwirrung gerathen und aus dieser sich am liebsten wieder hinter sein Thema „ich kann thun was ich will" retten und daselbst gegen alle Gründe und alles Räsonnement verschanzen. Die berichtigte Antwort auf sein Thema aber, würde, wie ich im folgenden Abschnitt außer Zweifel zu setzen hoffe, lauten: „du kannst thun was du willst: aber du kannst, in jedem gegebenen Augenblick deines Lebens, nur Ein Bestimmtes wollen und schlechterdings nichts anderes als dieses Eine."

Durch die in diesem Abschnitte enthaltene Auseinandersetzung wäre nun eigentlich schon die Frage der königl. Societät und

zwar verneinend beantwortet; wiewohl nur in der Hauptsache, indem auch diese Darlegung des Thatbestandes im Selbstbewußtseyn noch einige Vervollständigung im Nachfolgenden erhalten wird. Nun aber auch für diese unsere verneinende Antwort giebt es, in einem Fall, noch eine Kontrolle. Wenn wir nämlich uns jetzt mit der Frage an diejenige Behörde, zu welcher, als der allein kompetenten, wir im Vorhergehenden verwiesen wurden, nämlich an den reinen Verstand, die über die Data desselben reflektirende Vernunft und die im Gefolge beider gehende Erfahrung wenden, und deren Entscheidung fiele etwan dahin aus, daß ein **liberum arbitrium** überhaupt nicht existire, sondern das Handeln des Menschen, wie alles Andere in der Natur, in jedem gegebenen Fall als eine nothwendig eintretende Wirkung erfolge; so würde uns dieses noch die Gewißheit geben, daß im unmittelbaren Selbstbewußtseyn Data, aus denen das nachgefragte **liberum arbitrium** sich beweisen ließe, auch nicht ein Mal liegen könne; wodurch, mittelst des Schlusses **a non posse ad non esse**, welcher der einzig mögliche Weg ist, negative Wahrheiten **a priori** festzustellen, unsere Entscheidung, zu der bisher dargelegten empirischen, noch eine rationelle Begründung erhalten würde, mithin alsdann doppelt sicher gestellt wäre. Denn ein entschiedener Widerspruch zwischen den unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseyns und den Ergebnissen aus den Grundsätzen des reinen Verstandes, nebst ihrer Anwendung auf Erfahrung, darf nicht als möglich angenommen werden: ein solches lügenhaftes Selbstbewußtseyn kann das unsrige nicht seyn. Wobei zu bemerken ist, daß selbst die von Kant über dieses Thema aufgestellte vorgebliche Antinomie, auch bei ihm selbst, nicht etwan dadurch entstehn soll, daß Thesis und Antithesis von verschiedenen Erkenntnißquellen, die eine etwan von Aussagen des Selbstbewußtseyns, die andre von Vernunft und Erfahrung ausgienge; sondern Thesis und Antithesis vernünfteln beide aus angeblich objektiven Gründen: wobei aber die Thesis auf gar nichts als der faulen Vernunft, d. h. dem Bedürfniß im Regressus irgend

ein Mal stille zu stehn, fußet, die Antithesis hingegen alle objektiven Gründe wirklich für sich hat.

Diese demnach jetzt vorzunehmende indirekte, auf dem Felde des Erkenntnißvermögens und der ihm vorliegenden Aussenwelt sich haltende Untersuchung wird aber zugleich viel Licht zurückwerfen auf die bis hieher vollzogene direkte und so zur Ergänzung derselben dienen, indem sie die natürlichen Täuschungen aufdecken wird, die aus der falschen Auslegung jener so höchst einfachen Aussage des Selbstbewußtseyns entstehn, wann dieses in Konflikt geräth mit dem Bewußtseyn von andern Dingen, welches das Erkenntnißvermögen ist und in einem und demselben Subjekt mit dem Selbstbewußtseyn wurzelt. Ja, erst am Schluß dieser indirekten Untersuchung wird uns über den wahren Sinn und Inhalt jenes alle unsre Handlungen begleitenden „Ich will", und über das Bewußtseyn der Ursprünglichkeit und Eigenmächtigkeit, vermöge dessen sie unsre Handlungen sind, einiges Licht aufgehn; wodurch die bis hieher geführte direkte Untersuchung allererst ihre Vollendung erhalten wird.

III.

Der Wille vor dem Bewußtseyn anderer Dinge.

Wenn wir uns nun an das Erkenntnißvermögen mit unserm Probleme wenden; so wissen wir zum voraus, daß, da dieses Vermögen wesentlich nach aussen gerichtet ist, der Wille für dasselbe nicht ein Gegenstand unmittelbarer Wahrnehmung seyn kann, wie er dies für das, dennoch in unsrer Sache inkompetent befundene, Selbstbewußtseyn war; sondern, daß hier nur die mit einem Willen begabten Wesen betrachtet werden können, welche vor dem Erkenntnißvermögen als objektive und äußere Erscheinungen, d. i. als Gegenstände der Erfahrung, dastehn und nunmehr als solche zu untersuchen und zu beurtheilen sind, theils nach allgemeinen für die Erfahrung überhaupt, ihrer Möglichkeit nach, feststehenden, a priori gewissen Regeln, theils nach den Thatsachen, welche die fertige und wirklich vorhandene Erfahrung liefert. Also nicht mehr, wie vorhin, mit dem Willen selbst, wie er nur dem innern Sinne offen liegt; sondern mit den wollenden, vom Willen bewegten Wesen, welche Gegenstände der äussern Sinne sind, haben wir es hier zu thun. Wenn wir nun auch dadurch in den Nachtheil versetzt sind, den eigentlichen Gegenstand unsers Forschens nur mittelbar und aus größerer Entfernung betrachten zu müssen; so wird derselbe überwogen durch den Vortheil, daß wir uns jetzt eines viel vollkommneren Organons bei unsrer Untersuchung bedienen können, als das dunkle, dumpfe, einseitige, direkte Selbstbewußtseyn, der sogenannte innere Sinn, war: nämlich des mit allen äussern Sinnen und allen Kräften zum objektiven Auffassen ausgerüsteten Verstandes.

Als die allgemeinste und grundwesentliche Form dieses Verstandes finden wir das Gesetz der Kausalität, da so-

gar allein durch dessen Vermittelung die Anschauung der realen Aussenwelt zu Stande kommt, als bei welcher wir die in unsern Sinnesorganen empfundenen Affektionen und Veränderungen sogleich und ganz unmittelbar als „Wirkungen" auffassen und (ohne Anleitung, Belehrung und Erfahrung) augenblicklich von ihnen den Uebergang machen zu ihren „Ursachen," welche nunmehr, eben durch diesen Verstandesproceß, als Objekte im Raum sich darstellen. Hieraus erhellt unwidersprechlich, daß das Gesetz der Kausalität uns a priori, folglich als ein, hinsichtlich der Möglichkeit aller Erfahrung überhaupt, nothwendiges bewußt ist; ohne daß wir des indirekten, schwierigen, ja ungenügenden Beweises, den Kant für diese wichtige Wahrheit gegeben hat, bedürften. Das Gesetz der Kausalität steht a priori fest, als die allgemeine Regel, welcher alle reale Objekte der Aussenwelt ohne Ausnahme unterworfen sind. Diese Ausnahmslosigkeit verdankt es eben seiner Apriorität. Dasselbe bezieht sich wesentlich und ausschließlich auf Veränderungen, und besagt, daß wo und wann, in der objektiven, realen, materiellen Welt, irgend etwas groß oder klein, viel oder wenig, sich verändert, nothwendig gleich vorher auch etwas Anderes sich verändert haben muß, und damit dieses sich veränderte, vor ihm wieder ein Anderes, und so ins Unendliche, ohne daß irgend ein Anfangspunkt dieser regressiven Reihe von Veränderungen, welche die Zeit erfüllt, wie die Materie den Raum, jemals abzusehn, oder auch nur als möglich zu denken, geschweige vorauszusetzen wäre. Denn die unermüdlich sich erneuernde Frage „was führte diese Veränderung herbei?" gestattet dem Verstande nimmermehr einen letzten Ruhepunkt; wie sehr er auch dabei ermüden mag: weshalb eine erste Ursache gerade so undenkbar ist, wie ein Anfang der Zeit oder eine Gränze des Raumes. — Nicht minder besagt das Gesetz der Kausalität, daß wenn die frühere Veränderung, — die Ursache, — eingetreten ist, die dadurch herbeigeführte spätere, — die Wirkung, — ganz unausbleiblich eintreten muß, mithin nothwendig erfolgt. Durch die-

sen Charakter von Nothwendigkeit bewährt sich das Gesetz der Kausalität als eine Gestaltung des Satzes vom Grunde, welcher die allgemeinste Form unsers gesammten Erkenntnißvermögens ist und wie in der realen Welt als Ursächlichkeit, so in der Gedankenwelt als logisches Gesetz vom Erkenntnißgrunde, und selbst im leeren, aber a priori angeschaueten Raume als Gesetz der streng nothwendigen Abhängigkeit der Lage aller Theile desselben gegenseitig von einander auftritt; — welche nothwendige Abhängigkeit ausführlich nachzuweisen, das alleinige Thema der Geometrie ist. Daher eben, wie ich schon im Anfange erörtert habe, nothwendig seyn und Folge eines gegebenen Grundes seyn Wechselbegriffe sind.

Alle an den objektiven, in der realen Aussenwelt liegenden Gegenständen vorgehende Veränderungen sind also dem Gesetz der Kausalität unterworfen und treten daher, wann und wo sie eintreten, allemal als nothwendig und unausbleiblich ein. — Eine Ausnahme hievon kann es nicht geben, da die Regel a priori für alle Möglichkeit der Erfahrung feststeht. Hinsichtlich ihrer Anwendung aber auf einen gegebenen Fall, ist bloß zu fragen, ob es sich um eine Veränderung eines in der äussern Erfahrung gegebenen realen Objekts handelt: sobald dies ist, unterliegen seine Veränderungen der Anwendung des Gesetzes der Kausalität, d. h. müssen durch eine Ursache, eben darum aber nothwendig herbeigeführt seyn.

Gehn wir nun mit unsrer allgemeinen, a priori gewissen und daher für alle mögliche Erfahrung ohne Ausnahme gültigen Regel an diese Erfahrung selbst näher heran und betrachten die in derselben gegebenen realen Objekte, auf deren etwan eintretende Veränderungen unsre Regel sich bezieht; so bemerken wir bald an diesen Objekten einige tief eingreifende Hauptunterschiede, nach denen sie auch längst klassifizirt sind: nämlich sie sind theils unorganische, d. h. leblose, theils organische, d. h. lebendige, und diese wieder theils Pflanzen, theils Thiere. Diese letzteren wieder finden wir, wenn auch im Wesentlichen einander ähnlich

und ihrem Begriff entsprechend, doch in einer überaus mannigfaltigen und fein nüancirten Stufenfolge der Vollkommenheit, von den der Pflanze noch nahe verwandten, schwer von ihr zu unterscheidenden an, bis hinauf zu den vollendetesten, dem Begriff des Thiers am vollkommensten entsprechenden: auf dem Gipfel dieser Stufenfolge sehn wir den Menschen, — uns selbst.

Betrachten wir nun, ohne uns durch jene Mannigfaltigkeit irre machen zu lassen, alle diese Wesen sämmtlich nur als objektive, reale Gegenstände der Erfahrung, und schreiten demgemäß zur Anwendung unseres, für die Möglichkeit aller Erfahrung, a priori feststehenden Gesetzes der Kausalität auf die mit solchen Wesen etwan vorgehenden Veränderungen; so werden wir finden, daß zwar die Erfahrung überall dem a priori gewissen Gesetze gemäß ausfällt; jedoch der in Erinnerung gebrachten großen Verschiedenheit im Wesen aller jener Erfahrungsobjekte, auch eine ihr angemessene Modifikation in der Art, wie die Kausalität ihr Recht an ihnen geltend macht, entspricht. Näher: es zeigt sich, dem dreifachen Unterschiede von unorganischen Körpern, Pflanzen und Thieren entsprechend, die alle ihre Veränderungen leitende Kausalität ebenfalls in drei Formen, nämlich als Ursach im engsten Sinne des Worts, oder als Reiz, oder als Motivation, — ohne daß durch diese Modifikation ihre Gültigkeit a priori und folglich die durch sie gesetzte Nothwendigkeit des Erfolgs im Mindesten beeinträchtigt würde.

Die Ursach im engsten Sinn des Worts ist die, vermöge welcher alle mechanischen, physikalischen und chemischen Veränderungen der Erfahrungsgegenstände eintreten. Sie charakterisirt sich überall durch zwei Merkmale: erstlich dadurch, daß bei ihr das dritte Neutonische Grundgesetz „Wirkung und Gegenwirkung sind sich gleich" seine Anwendung findet: d. h., die Körper, welche die Träger der Ursach und Wirkung genannten Zustände sind, werden dabei beiderseits in gleichem Maaße verändert. — Zweitens dadurch, daß allemal der Grad der Wirkung dem Grade der Ursach genau angemessen ist, folglich eine

Verstärkung dieser auch eine gleiche Verstärkung jener herbeiführt: so daß, wenn nur ein Mal die Wirkungsart bekannt ist, sofort aus dem Grade der Intensität der Ursach auch der Grad der Wirkung und vice versa sich wissen, messen und berechnen läßt. Bei empirischer Anwendung dieses zweiten Merkmals darf man jedoch nicht die eigentliche Wirkung verwechseln mit ihrer augenfälligen Erscheinung. Z. B. man darf nicht erwarten, daß, bei der Zusammendrückung eines Körpers, sein Umfang immerfort abnehme in dem Verhältniß wie die zusammendrückende Kraft zunimmt. Denn der Raum, in den man den Körper zwängt, nimmt immer ab, folglich der Widerstand zu: und wenn nun gleich auch hier die eigentliche Wirkung, welche die Verdichtung ist, wirklich nach Maaßgabe der Ursache wächst, wie das Mariottesche Gesetz besagt; so ist dies doch nicht von jener ihrer augenfälligen Erscheinung zu verstehn. Ferner wird dem Wasser zugeleitete Wärme bis zu einem gewissen Grad Erhitzung bewirken, über diesen Grad hinaus aber nur schnelle Verflüchtigung: bei dieser tritt aber wieder dasselbe Verhältniß ein zwischen dem Grade der Ursach und dem der Wirkung: und so ist es in vielen Fällen. Solche Ursachen im engsten Sinn sind es nun, welche die Veränderungen aller leblosen, d. i. unorganischen Körper bewirken. Die Erkenntniß und Voraussetzung von Ursachen dieser Art leitet die Betrachtung aller der Veränderungen, welche der Gegenstand der Mechanik, Hydrodynamik, Physik und Chemie sind. Das ausschließliche Bestimmtwerden durch Ursachen dieser Art allein ist daher das eigentliche und wesentliche Merkmal eines unorganischen oder leblosen Körpers.

Die zweite Art der Ursachen ist der Reiz, d. h., diejenige Ursach, welche erstlich selbst keine mit ihrer Einwirkung im Verhältniß stehende Gegenwirkung erleidet, und zweitens zwischen deren Intensität und der Intensität der Wirkung durchaus keine Gleichmäßigkeit Statt findet. Folglich kann hier nicht der Grad der Wirkung gemessen und vorher bestimmt werden nach dem Grade der Ursach: vielmehr kann eine kleine Ver-

mehrung des Reizes eine sehr große der Wirkung verursachen, oder auch umgekehrt die vorige Wirkung ganz aufheben, ja eine entgegengesetzte herbeiführen. Z. B. Pflanzen können bekanntlich durch Wärme oder der Erde beigemischten Kalk zu einem außerordentlich schnellen Wachsthum getrieben werden, indem jene Ursachen als Reize ihrer Lebenskraft wirken: wird jedoch hiebei der angemessene Grad des Reizes um ein Weniges überschritten; so wird der Erfolg, statt des erhöhten und beschleunigten Lebens, der Tod der Pflanze seyn. So auch können wir durch Wein oder Opium unsre Geisteskräfte anspannen und beträchtlich erhöhen: wird aber das rechte Maaß des Reizes überschritten; so wird der Erfolg gerade der entgegengesetzte seyn. — Diese Art der Ursachen, also R e i z e, sind es, welche alle Veränderungen der Organismen a l s s o l c h e r bestimmen. Alle Veränderungen und Entwickelungen der Pflanzen, und alle bloß organische und vegetative Veränderungen oder Funktionen thierischer Leiber gehn auf R e i z e vor sich. In dieser Art wirkt auf sie das Licht, die Wärme, die Luft, die Nahrung, jedes Pharmakon, jede Berührung, die Befruchtung u. s. w. — Während dabei das Leben der Thiere noch eine ganz andere Sphäre hat, von der ich gleich reden werde, so geht hingegen das ganze Leben der P f l a n z e n ausschließlich nach R e i z e n vor sich. Alle ihre Assimilation, Wachsthum, Hinstreben mit der Krone nach dem Lichte, mit den Wurzeln nach besserm Boden, ihre Befruchtung, Keimung u. s. w. ist Veränderung auf R e i z e. Bei einzelnen, wenigen Gattungen kommt hiezu noch eine eigenthümliche schnelle Bewegung, die ebenfalls nur auf Reize erfolgt, wegen welcher sie jedoch sensitive Pflanzen genannt werden. Bekanntlich sind dies hauptsächlich **Mimosa pudica, Hedysarum gyrans** und **Dionæa muscipula.** Das Bestimmtwerden ausschließlich und ohne Ausnahme durch R e i z e ist der Charakter der Pflanze. Mithin ist P f l a n z e jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene Bewegungen und Veränderungen allemal und ausschließlich auf R e i z e erfolgen.

Die dritte Art der bewegenden Ursachen ist die, welche den Charakter der Thiere bezeichnet: es ist die Motivation, d. h. die durch das Erkennen hindurchgehende Kausalität. Sie tritt in der Stufenfolge der Naturwesen auf dem Punkt ein, wo das komplicirtere und daher mannigfaltige Bedürfnisse habende Wesen, diese nicht mehr bloß auf Anlaß des Reizes befriedigen konnte, als welcher abgewartet werden muß; sondern es im Stande seyn mußte, die Mittel der Befriedigung zu wählen, zu ergreifen, ja aufzusuchen. Deshalb tritt bei Wesen dieser Art an die Stelle der bloßen Empfänglichkeit für Reize und der Bewegung auf solche, die Empfänglichkeit für Motive, d. h. ein Vorstellungsvermögen, ein Intellekt, in unzähligen Abstufungen der Vollkommenheit, materiell sich darstellend als Nervensystem und Gehirn, und eben damit das Bewußtseyn. Daß dem thierischen Leben ein Pflanzenleben zur Basis dient, welches als solches eben nur auf Reize vor sich geht, ist bekannt. Aber alle die Bewegungen, welche das Thier als Thier vollzieht und welche eben deshalb von dem abhängen, was die Physiologie animalische Funktionen nennt, geschehen in Folge eines erkannten Objekts, also auf Motive. Demnach ist ein Thier jeder Körper, dessen eigenthümliche, seiner Natur angemessene, äußere Bewegungen und Veränderungen allemal auf Motive, d. h. auf gewisse, seinem hiebei schon vorausgesetzten Bewußtseyn gegenwärtige Vorstellungen erfolgen. So unendliche Abstufungen in der Reihe der Thiere die Fähigkeit zu Vorstellungen, und eben damit das Bewußtseyn, auch haben mag; so ist doch in jedem so viel davon vorhanden, daß das Motiv sich ihm darstellt und seine Bewegung veranlaßt: wobei dem nunmehr vorhandenen Selbstbewußtseyn die innere bewegende Kraft, deren einzelne Aeußerung durch das Motiv hervorgerufen wird, als dasjenige sich kund giebt, was wir mit dem Worte Wille bezeichnen.

Ob nun aber ein gegebener Körper sich auf Reize oder auf Motive bewege, kann auch für die Beobachtung von aussen, welche hier unser Standpunkt ist, nie zweifelhaft blei-

ben: so augenscheinlich verschieden ist die Wirkungsart eines Reizes von der eines Motivs. Denn der Reiz wirkt stets durch unmittelbare Berührung oder sogar Intussusception, und wo auch diese nicht sichtbar ist, wie wo der Reiz die Luft, das Licht, die Wärme ist; so verräth sie sich doch dadurch, daß die Wirkung ein unverkennbares Verhältniß zur Dauer und Intensität des Reizes hat, wenn gleich dieses Verhältniß nicht bei allen Graden des Reizes dasselbe bleibt. Wo hingegen ein Motiv die Bewegung verursacht, fallen alle solche Unterschiede ganz weg. Denn hier ist das eigentliche und nächste Medium der Einwirkung nicht die Atmosphäre, sondern ganz allein die Erkenntniß. Das als Motiv wirkende Objekt braucht durchaus nichts weiter als wahrgenommen, erkannt zu seyn; wobei es ganz einerlei ist, wie lange, ob nahe oder ferne, wie deutlich es in die Apperception gekommen. Alle diese Unterschiede verändern hier den Grad der Wirkung ganz und gar nicht: sobald es nur wahrgenommen worden, wirkt es auf ganz gleiche Weise; vorausgesetzt, daß es überhaupt ein Bestimmungsgrund des hier zu erregenden Willens sei. Denn auch die physikalischen und chemischen Ursachen, desgleichen die Reize, wirken ebenfalls nur, sofern der zu affizirende Körper für sie empfänglich ist. Ich sagte eben „des hier zu erregenden Willens": denn, wie schon erwähnt, als das, was das Wort Wille bezeichnet, giebt sich hier dem Wesen selbst, innerlich und unmittelbar dasjenige kund, was eigentlich dem Motiv die Kraft zu wirken ertheilt. Bei ausschließlich auf Reize sich bewegenden Körpern (Pflanzen) nennen wir jene beharrende, innere Bedingung Lebenskraft; — bei den bloß auf Ursachen im engsten Sinne sich bewegenden Körpern nennen wir sie Naturkraft oder Qualität: immer wird sie von den Erklärungen als das Unerklärliche vorausgesetzt; weil hier im Innern der Wesen kein Selbstbewußtseyn ist, dem sie unmittelbar zugänglich wäre. Ob nun aber diese in solchen erkenntnißlosen, ja leblosen Wesen liegende innere Bedingung ihrer Reaktion auf äussere Ursachen, wenn man, von der Er-

scheinung überhaupt abgehend, nach demjenigen forschen wollte, was Kant das Ding an sich nennt, etwan ihrem Wesen nach identisch wäre mit dem, was wir in uns den Willen nennen, wie ein Philosoph neuerer Zeit uns wirklich hat andemonstriren wollen, — dies lasse ich dahin gestellt, ohne jedoch dem gerade widersprechen zu wollen.

Hingegen darf ich nicht den Unterschied unerörtert lassen, welchen, bei der Motivation, das Auszeichnende des menschlichen Bewußtseyns vor jedem thierischen herbeiführt. Dieses, welches eigentlich das Wort Vernunft bezeichnet, besteht darin, daß der Mensch nicht, wie das Thier, bloß der anschauenden Auffassung der Aussenwelt fähig ist, sondern aus dieser Allgemein-Begriffe (notiones universales) zu abstrahiren vermag, welche er, um sie in seinem sinnlichen Bewußtseyn fixiren und festhalten zu können, mit Worten bezeichnet und nun damit zahllose Kombinationen vornimmt, die zwar immer, wie auch die Begriffe, aus denen sie bestehn, auf die anschaulich erkannte Welt sich beziehen, jedoch eigentlich das ausmachen, was man denken nennt und wodurch die großen Vorzüge des Menschengeschlechts vor allen übrigen möglich werden, nämlich Sprache, Besonnenheit, Rückblick auf das Vergangene, Sorge für das Künftige, Absicht, Vorsatz, planmäßiges, gemeinsames Handeln Vieler, Staat, Wissenschaften, Künste u. s. f. Alles dieses beruht auf der einzigen Fähigkeit, nichtanschauliche, abstrakte, allgemeine Vorstellungen zu haben, die man Begriffe nennt, weil jeder derselben vieles Einzelne unter sich begreift. Dieser Fähigkeit entbehren die Thiere, selbst die allerklügsten: sie haben daher keine andere als anschauliche Vorstellungen und erkennen deßhalb nur das gerade Gegenwärtige, leben allein in der Gegenwart. Die Motive, durch die ihr Wille bewegt wird, müssen daher allemal anschaulich und gegenwärtig seyn. Hievon aber ist die Folge, daß ihnen äußerst wenig Wahl gestattet ist, nämlich bloß zwischen dem ihrem beschränkten Gesichtskreise und Auffassungsvermögen anschaulich Vorliegenden und also in Zeit und Raum Gegenwärtigen, wovon

nun das als Motiv stärkere ihren Willen sofort bestimmt; wodurch die Kausalität des Motivs hier sehr augenfällig wird. Eine scheinbare Ausnahme macht die Dressur, welche die durch das Medium der Gewohnheit wirkende Furcht ist; eine gewissermaaßen wirkliche der Instinkt, sofern vermöge desselben, das Thier im Ganzen seiner Handlungsweise nicht eigentlich durch Motive, sondern durch innern Zug und Trieb in Bewegung gesetzt wird, welcher jedoch seine nähere Bestimmung im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, doch wieder durch Motive erhält, also in die Regel zurückkehrt: die nähere Erörterung des Instinkts würde mich aber zu weit von meinem Thema abführen. — Der Mensch hingegen hat, vermöge seiner Fähigkeit nichtanschaulicher Vorstellungen, vermittelst deren er denkt und reflektirt, einen unendlich weiteren Gesichtskreis, der das Abwesende, das Vergangene, das Zukünftige begreift: dadurch hat er eine sehr viel größere Sphäre der Einwirkung von Motiven und folglich auch der Wahl, als das auf die enge Gegenwart beschränkte Thier. Nicht das seiner sinnlichen Anschauung Vorliegende, in Raum und Zeit Gegenwärtige ist, in der Regel, was sein Thun bestimmt: vielmehr sind es bloße Gedanken, die er in seinem Kopfe überall mit sich herumträgt und die ihn vom Eindruck der Gegenwart unabhängig machen. Wenn sie aber dies zu thun verfehlen, nennt man sein Handeln unvernünftig: dasselbe wird hingegen als vernünftig gelobt, wenn es ausschließlich nach wohl überlegten Gedanken und daher völlig unabhängig vom Eindruck der anschaulichen Gegenwart vollzogen wird. Eben dieses, daß der Mensch durch eine eigene Klasse von Vorstellungen (abstrakte Begriffe, Gedanken), welche das Thier nicht hat, aktuirt wird, ist selbst äußerlich sichtbar, indem es allem seinen Thun, sogar dem unbedeutendesten, ja allen seinen Bewegungen und Schritten, den Charakter des Vorsätzlichen und Absichtlichen aufdrückt, wodurch sein Treiben von dem der Thiere so augenfällig verschieden ist, daß man geradezu sieht, wie gleichsam feine, unsichtbare Fäden (die aus

bloßen Gedanken bestehenden Motive) seine Bewegungen lenken, während die der Thiere von den groben, sichtbaren Stricken des anschaulich Gegenwärtigen gezogen werden. Weiter aber geht der Unterschied nicht. Motiv wird der Gedanke, wie die Anschauung Motiv wird, sobald sie auf den vorliegenden Willen zu wirken vermag. Alle Motive aber sind Ursachen, und alle Kausalität führt Nothwendigkeit mit sich. Der Mensch kann nun, mittelst seines Denkvermögens, die Motive, deren Einfluß auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung, abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen, um sie seinem Willen vorzuhalten, welches überlegen heißt: er ist deliberationsfähig und hat, vermöge dieser Fähigkeit, eine weit größere Wahl, als dem Thiere möglich ist. Hiedurch ist er allerdings relativ frei, nämlich frei vom unmittelbaren Zwange der anschaulich gegenwärtigen, auf seinen Willen als Motive wirkenden Objekte, welchem das Thier schlechthin unterworfen ist: er hingegen bestimmt sich unabhängig von den gegenwärtigen Objekten, nach Gedanken, welche seine Motive sind. Diese relative Freiheit ist es wohl auch im Grunde, was gebildete, aber nicht tief denkende Leute unter der Willensfreiheit, die der Mensch offenbar vor dem Thiere voraus habe, verstehn. Dieselbe ist jedoch eine bloß relative, nämlich in Beziehung auf das anschaulich Gegenwärtige, und eine bloß komparative, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Durch sie ist ganz allein die Art der Motivation geändert, hingegen die Nothwendigkeit der Wirkung der Motive im Mindesten nicht aufgehoben oder auch nur verringert. Das abstrakte, bloß gedachte Motiv ist eine äußere, den Willen bestimmende Ursach, so gut wie das anschauliche, in einem realen, gegenwärtigen Objekt bestehende: folglich ist es eine Ursache wie jede andere, ja ist auch, wie die andern, stets ein Reales, Materielles, sofern es allemal zuletzt doch auf einem irgend wann und irgend wo erhaltenen Eindruck von aussen beruht. Es hat bloß die Länge des Leitungsdrathes voraus: wodurch ich bezeichnen will, daß es nicht, wie die bloß an=

schaulichen Motive an eine gewisse Nähe im Raum und in der Zeit gebunden ist; sondern durch die größte Entfernung, durch die längste Zeit und durch eine Vermittelung von Begriffen und Gedanken in langer Verkettung hindurch wirken kann: welches eine Folge der Beschaffenheit und eminenten Empfänglichkeit des Organs ist, das zunächst seine Einwirkung erfährt und aufnimmt, nämlich des menschlichen Gehirns, oder der Vernunft. Dies hebt jedoch seine Ursächlichkeit und die mit ihr gesetzte Nothwendigkeit im Mindesten nicht auf. Daher kann nur eine sehr oberflächliche Ansicht jene relative und komparative Freiheit für eine absolute, ein **liberum arbitrium indifferentiæ**, halten. Die durch sie entstehende Deliberationsfähigkeit giebt in der That nichts Anderes, als den sehr oft peinlichen Konflikt der Motive, dem die Unentschlossenheit vorsitzt und dessen Kampfplatz nun das ganze Gemüth und Bewußtseyn des Menschen ist. Er läßt nämlich die Motive wiederholt ihre Kraft gegen einander an seinem Willen versuchen, wodurch dieser in dieselbe Lage geräth, in der ein Körper ist, auf welchen verschiedene Kräfte in entgegengesetzten Richtungen wirken, — bis zuletzt das entschieden stärkste Motiv die andern aus dem Felde schlägt und den Willen bestimmt; welcher Ausgang Entschluß heißt und als Resultat des Kampfes mit völliger Nothwendigkeit eintritt.

Ueberblicken wir jetzt nochmals die ganze Reihe der Formen der Kausalität, in der sich Ursachen im engsten Sinne des Worts, sodann Reize und endlich Motive, welche wieder in anschauliche und abstrakte zerfallen, deutlich von einander sondern; so werden wir bemerken, daß, indem wir die Reihe der Wesen in dieser Hinsicht von unten nach oben durchgehn, die Ursache und ihre Wirkung mehr und mehr aus einander treten, sich deutlicher sondern und heterogener werden, wobei die Ursache immer weniger materiell und palpabel wird, daher denn immer weniger in der Ursache und immer mehr in der Wirkung zu liegen scheint, durch welches Alles zusammen-

genommen der Zusammenhang zwischen Ursach und Wirkung an unmittelbarer Faßlichkeit und Verständlichkeit verliert. Nämlich alles eben Angeführte ist am wenigsten der Fall bei der mechanischen Kausalität, welche deshalb die faßlichste von allen ist: hieraus entsprang im vorigen Jahrhundert das falsche, in Frankreich sich noch erhaltende Bestreben, jede andre auf diese zurückzuführen und alle physikalischen und chemischen Vorgänge aus mechanischen Ursachen zu erklären, aus jenen aber wieder den Lebensproceß. Der stoßende Körper bewegt den ruhenden: hier sehen wir gleichsam die Ursache in die Wirkung hinüberwandern: beide sind ganz homogen, genau kommensurabel und dabei palpabel. Und so ist es eigentlich bei allen rein mechanischen Wirkungen. Aber man wird finden, daß dies Alles weniger und weniger der Fall ist, hingegen das oben Gesagte eintritt, je höher wir hinaufsteigen, wenn wir auf jeder Stufe das Verhältniß zwischen Ursach und Wirkung betrachten, z. B. zwischen der Wärme als Ursach und ihren verschiedenen Wirkungen, wie Ausdehnung, Glühen, Schmelzen, Verflüchtigung, Verbrennung, Thermo-Elektricität u. s. w. oder zwischen Verdunstung als Ursach und Erkältung oder Krystallisation als Wirkungen; oder zwischen Reibung des Glases als Ursach und freier Elektricität, mit ihren seltsamen Phänomenen, als Wirkung; oder zwischen langsamer Oxydation der Platten als Ursach und Galvanismus, mit allen seinen elektrischen, chemischen, magnetischen Phänomenen als Wirkung. Also Ursach und Wirkung sondern sich mehr und mehr, werden heterogener, ihr Zusammenhang unverständlicher, die Wirkung scheint mehr zu enthalten, als die Ursach ihr liefern konnte, da diese sich immer weniger materiell und palpabel zeigt. Dies Alles tritt noch deutlicher ein, wenn wir zu den organischen Körpern übergehn, wo nun bloße Reize, theils äußere, wie die des Lichts, der Wärme, der Luft, des Erdbodens, der Nahrung, theils innere der Säfte und Theile auf einander, die Ursachen sind, und als ihre Wirkung das Leben, in seiner unendlichen Komplikation und in zahllosen Verschiedenheiten der

Art, in den mannigfaltigen Gestalten der Pflanzen- und Thier-Welt sich darstellt.

Hat nun aber bei dieser mehr und mehr eintretenden Heterogeneität, Inkommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursach und Wirkung etwan auch die durch dasselbe gesetzte Nothwendigkeit abgenommen? Keineswegs, nicht im Mindesten. So nothwendig, wie die rollende Kugel die ruhende in Bewegung setzt, muß auch die Leidener Flasche, bei Berührung mit der andern Hand, sich entladen, — muß auch Arsenik jedes Lebende tödten, — muß auch das Samenkorn, welches, trocken aufbewahrt, Jahrhunderte lang keine Veränderung zeigte, sobald es in den gehörigen Boden gebracht, dem Einfluß der Luft, des Lichtes, der Wärme, der Feuchtigkeit ausgesetzt ist, keimen, wachsen und sich zum Baum entwickeln. Die Ursach ist komplicirter, die Wirkung heterogener, aber die Nothwendigkeit, mit der sie eintritt, nicht um ein Haarbreit geringer.

Bei dem Leben der Pflanze und dem vegetativen Leben des Thieres ist der Reiz von der durch ihn hervorgerufenen organischen Funktion zwar in jeder Hinsicht höchst verschieden und beide sind deutlich gesondert: jedoch sind sie noch nicht eigentlich getrennt; sondern zwischen ihnen muß ein Kontakt, sei er auch noch so fein und unsichtbar, vorhanden seyn. Die gänzliche Trennung tritt erst ein beim animalen Leben, dessen Aktionen durch Motive hervorgerufen werden, wodurch nun die Ursach, welche bisher mit der Wirkung noch immer materiell zusammen hieng, ganz von ihr losgerissen dasteht, ganz andrer Natur, ein zunächst Immaterielles, eine bloße Vorstellung ist. Im Motiv also, welches die Bewegung des Thieres hervorruft, hat jene Heterogeneität zwischen Ursach und Wirkung, die Sonderung beider von einander, die Inkommensurabilität derselben, die Immaterialität der Ursach und daher ihr scheinbares Zuwenigenthalten gegen die Wirkung, den höchsten Grad erreicht, und die Unbegreiflichkeit des Verhältnisses zwischen beiden würde sich zu einer absoluten steigern, wenn wir, wie die übrigen

Kausalverhältnisse, auch dieses bloß von außen kennten: so aber ergänzt hier eine Erkenntniß ganz andrer Art, eine innere, die äußere, und der Vorgang, welcher als Wirkung nach eingetretener Ursach hier Statt hat, ist uns intim bekannt: wir bezeichnen ihn durch einen terminus ad hoc: Willen. Daß jedoch auch hier nicht, so wenig wie oben beim Reiz, das Kausalverhältniß an Nothwendigkeit eingebüßt habe, sprechen wir aus, sobald wir es als Kausalverhältniß erkennen und durch diese unserm Verstande wesentliche Form denken. Zudem finden wir die Motivation den zwei andern oben erörterten Gestaltungen des Kausalverhältnisses völlig analog und nur als die höchste Stufe, zu der diese sich in ganz allmäligem Uebergange erheben. Auf den niedrigsten Stufen des thierischen Lebens ist das Motiv noch dem Reize nahe verwandt: Zoophyten, Radiarien überhaupt, Akephalen unter den Mollusken, haben nur eine schwache Dämmerung von Bewußtseyn, gerade so viel als nöthig ist, ihre Nahrung oder Beute wahrzunehmen und sie an sich zu reißen, wenn sie sich darbietet, und allenfalls ihren Ort gegen einen günstigeren zu vertauschen: daher liegt, auf diesen niedrigen Stufen, die Wirkung des Motivs uns noch ganz so deutlich, unmittelbar, entschieden und unzweideutig vor, wie die des Reizes. Kleine Insekten werden vom Schein des Lichtes bis in die Flamme gezogen: Fliegen setzen sich der Eidechse, die eben, vor ihren Augen, ihres Gleichen verschlang, zutraulich auf den Kopf. Wer wird hier von Freiheit träumen? Bei den oberen, intelligenteren Thieren wird die Wirkung der Motive immer mittelbarer: nämlich das Motiv trennt sich deutlicher von der Handlung, die es hervorruft; so daß man sogar diese Verschiedenheit der Entfernung zwischen Motiv und Handlung zum Maaßstabe der Intelligenz der Thiere gebrauchen könnte. Beim Menschen wird sie unermeßlich. Hingegen auch bei den klügsten Thieren muß die Vorstellung, die zum Motiv ihres Thuns wird, noch immer eine anschauliche seyn: selbst wo schon eine Wahl möglich wird, kann sie nur zwischen dem anschaulich

Gegenwärtigen Statt haben. Der Hund steht zaudernd zwischen dem Ruf seines Herrn und dem Anblick einer Hündin: das stärkere Motiv wird seine Bewegung bestimmen: dann aber erfolgt sie so nothwendig, wie eine mechanische Wirkung. Sehn wir doch auch bei dieser einen aus dem Gleichgewicht gebrachten Körper eine Zeit lang abwechselnd nach der einen und der andern Seite wanken, bis sich entscheidet, auf welcher sein Schwerpunkt liegt, und er nach dieser hinstürzt. So lange nun die Motivation auf anschauliche Vorstellungen beschränkt ist, wird ihre Verwandtschaft mit dem Reiz und der Ursach überhaupt, noch dadurch augenfällig, daß das Motiv, als wirkende Ursach, ein Reales, ein Gegenwärtiges seyn, ja durch Licht, Schall, Geruch, wenn auch sehr mittelbar, doch noch physisch auf die Sinne wirken muß. Zudem liegt hier dem Beobachter die Ursach so offen vor, wie die Wirkung: er sieht das Motiv eintreten und das Thun des Thieres unausbleiblich erfolgen, so lange kein anderes eben so augenfälliges Motiv, oder Dressur entgegenwirkt. Den Zusammenhang zwischen beiden zu bezweifeln ist unmöglich. Daher wird es auch Niemanden einfallen, den Thieren ein **liberum arbitrium indifferentiae**, d. h. ein durch keine Ursache bestimmtes Thun beizulegen.

Wo nun aber das Bewußtseyn ein vernünftiges, also ein der nichtanschauenden Erkenntniß, d. h. der Begriffe und Gedanken fähiges ist, da werden die Motive von der Gegenwart und realen Umgebung ganz unabhängig und bleiben dadurch dem Zuschauer verborgen. Denn sie sind jetzt bloße Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, deren Entstehung jedoch außerhalb desselben, oft sogar weit entfernt liegt, nämlich bald in der eigenen Erfahrung vergangener Jahre, bald in fremder Ueberlieferung durch Worte und Schrift, selbst aus den fernsten Zeiten, jedoch so, daß ihr Ursprung immer real und objektiv ist, wiewohl, durch die oft schwierige Kombination komplicirter äußerer Umstände, viele Irrthümer und mittelst der Ueberlieferung viele Täuschungen, folglich auch viele Thorheiten unter den Motiven sind. Hiezu kommt noch, daß

der Mensch die Motive seines Thuns oft vor allen Andern verbirgt, bisweilen sogar vor sich selbst, nämlich da, wo er sich scheut zu erkennen, was eigentlich es ist, das ihn bewegt, Dieses oder Jenes zu thun. Inzwischen sieht man sein Thun erfolgen und sucht durch Konjekturen die Motive zu ergründen, welche man dabei so fest und zuversichtlich voraussetzt, wie die Ursache jeder Bewegung lebloser Körper, die man hätte erfolgen sehn; in der Ueberzeugung, daß das Eine wie das Andere ohne Ursach unmöglich ist. Dem entsprechend bringt man auch umgekehrt, bei seinen eignen Plänen und Unternehmungen, die Wirkung der Motive auf die Menschen mit einer Sicherheit in Anschlag, welche der, womit man die mechanischen Wirkungen mechanischer Vorrichtungen berechnet, völlig gleich kommen würde, wenn man die individuellen Charaktere der hier zu behandelnden Menschen, genau genug kennte. Diese Voraussetzung befolgt Jeder, so lange er nach außen blickt, es mit Andern zu thun hat und praktische Zwecke verfolgt: denn zu diesen ist der menschliche Verstand bestimmt. Aber versucht er, die Sache theoretisch und philosophisch zu beurtheilen, als wozu die menschliche Intelligenz eigentlich nicht bestimmt ist, und macht nun sich selbst zum Gegenstande der Beurtheilung; so läßt er sich durch die eben geschilderte immaterielle Beschaffenheit abstrakter, aus bloßen Gedanken bestehender Motive, weil sie an keine Gegenwart und Umgebung gebunden sind und ihre Hindernisse selbst wieder nur in bloßen Gedanken, als Gegenmotiven, finden, so weit irre leiten, daß er ihr Daseyn, oder doch die Nothwendigkeit ihres Wirkens bezweifelt und meint, was gethan wird, könne eben so gut auch unterbleiben, der Wille entscheide sich von selbst, ohne Ursach, und jeder seiner Akte wäre ein erster Anfang einer unabsehbaren Reihe dadurch herbeigeführter Veränderungen. Diesen Irthum unterstützt nun ganz besonders die falsche Auslegung jener im ersten Abschnitt hinlänglich geprüften Aussage des Selbstbewußtseyns „ich kann thun was ich will"; zumal wenn diese, wie zu jeder Zeit, auch bei Einwirkung mehrerer vors Erste bloß solli-

citirender und einander ausschließender Motive anklingt. Dieses zusammengenommen also ist die Quelle der natürlichen Täuschung, aus welcher der Irrthum erwächst, in unserm Selbstbewußtseyn liege die Gewißheit von einer Freiheit unsers Willens, in dem Sinne, daß er, allen Gesetzen des reinen Verstandes und der Natur zuwider, ein ohne zureichende Gründe sich Entscheidendes sei, dessen Entschlüsse, unter gegebenen Umständen, bei einem und demselben Menschen, so oder auch entgegengesetzt ausfallen könnten.

Um die Entstehung dieses für unser Thema so wichtigen Irrthums speciell und aufs deutlichste zu erläutern und dadurch die im vorigen Abschnitt angestellte Untersuchung des Selbstbewußtseyns zu ergänzen, wollen wir uns einen Menschen denken, der, etwan auf der Gasse stehend, zu sich sagte: „Es ist 6 Uhr Abends, die Tagesarbeit ist beendigt. Ich kann jetzt einen Spaziergang machen; oder ich kann in den Klub gehn; ich kann auch auf den Thurm steigen, die Sonne untergehn zu sehn; ich kann auch ins Theater gehn; ich kann auch diesen, oder aber jenen Freund besuchen; ja, ich kann auch zum Thor hinauslaufen, in die weite Welt, und nie wieder kommen. Das Alles steht allein bei mir, ich habe völlige Freiheit dazu; thue jedoch davon jetzt nichts, sondern gehe eben so freiwillig nach Hause, zu meiner Frau." Das ist gerade so, als wenn das Wasser spräche: „ich kann hohe Wellen schlagen, (ja! nämlich im Meer und Sturm) ich kann reißend hinabeilen, (ja! nämlich im Bette des Stroms), ich kann schäumend und sprudelnd hinunterstürzen, (ja! nämlich im Wasserfall), ich kann frei als Strahl in die Luft steigen, (ja! nämlich im Springbrunnen), ich kann endlich gar verkochen und verschwinden, (ja! bei 80° Wärme); thue jedoch von dem Allen jetzt nichts, sondern bleibe freiwillig, ruhig und klar im spiegelnden Teiche." Wie das Wasser jenes Alles nur dann kann, wann die bestimmenden Ursachen zum Einen oder zum Andern eintreten; eben so kann jener Mensch was er zu können wähnt, nicht anders als unter derselben Bedingung. Bis die Ursachen eintreten, ist es ihm unmöglich: dann aber muß er es, so gut wie das Wasser,

sobald es in die entsprechenden Umstände versetzt ist. Sein Irrthum und überhaupt die Täuschung, die aus dem falsch ausgelegten Selbstbewußtseyn hier entsteht, daß er jenes Alles jetzt gleich könne, beruht, genau betrachtet, darauf, daß seiner Phantasie nur ein Bild zur Zeit gegenwärtig seyn kann und für den Augenblick Alles Andere ausschließt. Stellt er nun das Motiv zu einer jener als möglich proponirten Handlungen sich vor; so fühlt er sogleich dessen Wirkung auf seinen Willen, der dadurch sollicitirt wird: dies heißt, in der Kunstsprache, eine **Velleitas**. Nun meint er aber, er könne diese auch zu einer **Voluntas** erheben, d. h. die proponirte Handlung ausführen: allein dies ist Täuschung. Denn alsbald würde die Besonnenheit eintreten und die nach andern Seiten ziehenden, oder die entgegenstehenden Motive ihm in Erinnerung bringen: worauf er sehn würde, daß es nicht zur That kommt. Bei einem solchen successiven Vorstellen verschiedener einander ausschließender Motive, unter steter Begleitung des innern „ich kann thun was ich will", dreht sich gleichsam der Wille, wie eine Wetterfahne auf wohlgeschmierter Angel und bei unstätem Winde, sofort nach jedem Motiv hin, welches die Einbildungskraft ihm vorhält, successiv nach allen als möglich vorliegenden Motiven, und bei jedem denkt der Mensch, er könne es wollen und also die Fahne auf diesem Punkte fixiren; welches bloße Täuschung ist. Denn sein „ich kann dies wollen" ist in Wahrheit hypothetisch und führt den Beisatz mit sich „wenn ich nicht lieber jenes Andere wollte:" der hebt aber jenes Wollenkönnen auf. — Kehren wir zu jenem aufgestellten, um 6 Uhr deliberirenden Menschen zurück und denken uns, er bemerke jetzt, daß ich hinter ihm stehe, über ihn philosophire und seine Freiheit zu allen jenen ihm möglichen Handlungen abstreite; so könnte es leicht geschehn, daß er, um mich zu widerlegen, eine davon ausführte: dann wäre aber gerade mein Leugnen und dessen Wirkung auf seinen Widerspruchsgeist das ihn dazu nöthigende Motiv gewesen. Jedoch würde dasselbe ihn nur zu einer oder der andern von den leichteren unter den oben angeführten

Handlungen bewegen können, z. B. ins Theater zu gehn; aber keineswegs zur zuletzt genannten, nämlich in die weite Welt zu laufen: dazu wäre dies Motiv viel zu schwach. — Eben so irrig meint Mancher, indem er ein geladenes Pistol in der Hand hält, er könne sich damit erschießen. Dazu ist das Wenigste jenes mechanische Ausführungsmittel, die Hauptsache aber ein überaus starkes und daher seltenes Motiv, welches die ungeheuere Kraft hat, die nöthig ist, um die Lust zum Leben, oder richtiger die Furcht vor dem Tode, zu überwiegen: erst nachdem ein solches eingetreten, kann er sich wirklich erschießen, und muß es; es sei denn daß ein noch stärkeres Gegenmotiv, wenn überhaupt ein solches möglich ist, die That verhindere.

Es ist durchaus weder Metapher noch Hyperbel, sondern ganz trockene und buchstäbliche Wahrheit, daß, so wenig eine Kugel auf dem Billiard in Bewegung gerathen kann, ehe sie einen Stoß erhält, eben so wenig ein Mensch von seinem Stuhle aufstehen kann, ehe ein Motiv ihn weg zieht oder treibt: dann aber ist sein Aufstehn so nothwendig und unausbleiblich, wie das Rollen der Kugel nach dem Stoß. Wer etwan dergleichen behauptend, in einer Gesellschaft hartnäckigen Widerspruch erführe, würde am kürzesten aus der Sache kommen, wenn er, durch einen Dritten, plötzlich mit lauter und ernster Stimme rufen ließe: „das Gebälk stürzt ein!" wodurch die Widersprecher zu der Einsicht gelangen würden, daß ein Motiv eben so mächtig ist, die Leute zum Hause hinaus zu werfen, wie die handfesteste mechanische Ursache.

Denn der Mensch ist, wie alle Gegenstände der Erfahrung, eine Erscheinung in Zeit und Raum, und da das Gesetz der Kausalität für diese alle **a priori** und folglich ausnahmslos gilt, muß auch er ihm unterworfen seyn. So sagt es der reine Verstand **a priori**, so bestätigt es die durch die ganze Natur geführte Analogie, und so bezeugt es die Erfahrung jeden Augenblick, wenn man sich nicht täuschen läßt durch den Schein, der dadurch herbeigeführt wird, daß, indem die Naturwesen, sich höher und höher steigernd, komplicirter werden, und ihre

Empfänglichkeit, von der bloß mechanischen, zur chemischen, elektrischen, reizbaren, sensibeln, intellektuellen und endlich rationellen sich erhebt und verfeinert, auch die Natur der einwirkenden Ursachen hiemit gleichen Schritt halten und auf jeder Stufe den Wesen, auf welche gewirkt werden soll, entsprechend ausfallen muß: daher dann auch die Ursachen immer weniger palpabel und materiell sich darstellen; so daß sie zuletzt nicht mehr dem Auge sichtbar, wohl aber dem Verstande erreichbar sind, der sie, im einzelnen Fall, mit unerschütterlicher Zuversicht voraussetzt und bei gehörigem Forschen auch entdeckt. Denn hier sind die wirkenden Ursachen gesteigert zu bloßen Gedanken, die mit andern Gedanken kämpfen, bis der mächtigste von ihnen den Ausschlag giebt und den Menschen in Bewegung setzt: welches Alles in eben solcher Strenge des Kausalzusammenhanges vor sich geht, wie wenn rein mechanische Ursachen, in komplicirter Verbindung einander entgegen wirken und der berechnete Erfolg unfehlbar eintritt. Den Augenschein der Ursachlosigkeit, wegen Unsichtbarkeit der Ursache, haben die im Glase nach allen Richtungen umherhüpfenden, elektrisirten Korkkügelchen eben so sehr wie die Bewegungen des Menschen: das Urtheil aber kommt nicht dem Auge zu, sondern dem Verstande.

Und wenn man nun den Versuch wagt, ein **liberum arbitrium indifferentiae** sich vorstellig zu machen; so wird man bald inne werden, daß dabei recht eigentlich der Verstand stille steht: er hat keine Form so etwas zu denken; vielmehr ist der Satz vom Grunde, das Princip durchgängiger Bestimmung und Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, die allgemeinste Form unsers Erkenntnißvermögens, die, nach Verschiedenheit der Objekte desselben, auch selbst verschiedene Gestalten annimmt. Hier aber sollen wir etwas denken, das bestimmt, ohne bestimmt zu werden, das von nichts abhängt, aber von ihm das Andere, das ohne Nöthigung, folglich ohne Grund, jetzt **A** wirkt, während es eben so wohl **B**, oder **C**, oder **D** wirken könnte, und zwar ganz und gar könnte, unter denselben

Umständen könnte, d. h. ohne daß jetzt in **A** etwas läge, was ihm einen Vorzug (denn der wäre Motivation, also Kausalität) vor **B**, **C**, **D** ertheilte. Wir werden hier auf den gleich Anfangs aufgestellten Begriff des absolut Zufälligen zurückgeführt. Ich wiederhole es: dabei steht ganz eigentlich der Verstand stille, wenn man nur vermag ihn daran zu bringen.

Jetzt aber wollen wir uns auch daran erinnern, was überhaupt eine Ursach ist: die vorhergehende Veränderung, welche die nachfolgende nothwendig macht. Keineswegs bringt irgend eine Ursach in der Welt ihre Wirkung ganz und gar hervor, oder macht sie aus nichts. Vielmehr ist allemal etwas da, worauf sie wirkt, und sie veranlaßt bloß zu dieser Zeit, an diesem Ort und an diesem bestimmten Wesen eine Veränderung, welche stets der Natur des Wesens gemäß ist, zu der also die Kraft bereits in diesem Wesen liegen mußte. Mithin entspringt jede Wirkung aus zwei Faktoren, einem innern und einem äußern: nämlich aus der ursprünglichen Kraft dessen, worauf gewirkt wird, und der bestimmenden Ursache, welche jene nöthigt sich jetzt hier zu äußern. Ursprüngliche Kraft setzt jede Kausalität und jede Erklärung aus ihr voraus: daher eben letztere nie Alles erklärt, sondern stets ein Unerklärliches übrig läßt. Dies sehn wir in der gesammten Physik und Chemie: überall werden bei ihren Erklärungen die Naturkräfte vorausgesetzt, die sich in den Phänomenen äußern, und in der Zurückführung auf welche die ganze Erklärung besteht. Eine Naturkraft selbst ist keiner Erklärung unterworfen, sondern ist das Princip aller Erklärung. Eben so ist sie selbst auch keiner Kausalität unterworfen; sondern sie ist gerade das, was jeder Ursach die Kausalität, d. h. die Fähigkeit zu wirken, verleiht. Sie selbst ist die gemeinsame Unterlage aller Wirkungen dieser Art und in jeder derselben gegenwärtig. So werden die Phänomene des Magnetismus auf Galvanismus und dieser auf eine ursprüngliche Kraft, genannt Elektricität, zurückgeführt. Hiebei steht die Erklärung stille: sie giebt bloß die Bedingungen an, unter denen eine solche Kraft sich äußert, d. h. die Ursachen,

welche sie hervorrufen. Die Erklärungen der himmlischen Mechanik setzen die Gravitation als Kraft voraus, vermöge welcher hier die einzelnen Ursachen, die den Gang der Weltkörper bestimmen, wirken. Die Erklärungen der Chemie setzen die geheimen Kräfte voraus, welche sich als Wahlverwandschaften, nach gewissen stöchiometrischen Verhältnissen, äußern und auf denen alle die Wirkungen zuletzt beruhen, welche durch Ursachen, die man angiebt, hervorgerufen, pünktlich eintreten. Eben so setzen alle Erklärungen der Physiologie die Lebenskraft voraus, als welche auf specifische, innere und äußere Reize bestimmt reagirt. Und so ist es durchgängig überall. Selbst die Ursachen, mit denen die so faßliche Mechanik sich beschäftigt, wie Stoß und Druck, haben die Undurchdringlichkeit, Kohäsion, Starrheit, Härte, Trägheit, Schwere, Elasticität zur Voraussetzung, welche nicht weniger als die eben erwähnten unergründliche Naturkräfte sind. Also überall bestimmen die Ursachen nichts weiter, als das Wann und Wo der Aeußerungen ursprünglicher, unerklärlicher Kräfte, unter deren Voraussetzung allein sie Ursachen sind, d. h. gewiße Wirkungen nothwendig herbeiführen.

Wie nun dies bei den Ursachen im engsten Sinne und bei den Reizen der Fall ist, so nicht minder bei den Motiven; da ja die Motivation nicht im Wesentlichen von der Kausalität verschieden, sondern nur eine Art derselben, nämlich die durch das Medium der Erkenntniß hindurchgehende Kausalität ist. Auch hier also ruft die Ursache nur die Aeußerung einer nicht weiter auf Ursachen zurückzuführenden, also nicht weiter zu erklärenden Kraft hervor, welche Kraft, die hier Wille heißt, uns aber nicht bloß von außen, wie die andern Naturkräfte, sondern, vermöge des Selbstbewußtseyns, auch von innen und unmittelbar bekannt ist. Nur unter der Voraussetzung, daß ein solcher Wille vorhanden und, im einzelnen Fall, daß er von bestimmter Beschaffenheit sei, wirken die auf ihn gerichteten Ursachen, hier Motive genannt. Diese speciell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens, in jedem Menschen, ist was man dessen Charakter nennt und zwar, weil er nicht

a priori sondern nur durch Erfahrung bekannt wird, empirischen Charakter. Er liegt allen Wirkungen, welche die Motive hervorrufen, so zum Grunde, wie die allgemeinen Naturkräfte den durch Ursachen im engsten Sinn hervorgerufenen Wirkungen und die Lebenskraft den Wirkungen der Reize. Und, wie die Naturkräfte, so ist auch er ursprünglich, unveränderlich, unerklärlich. Bei den Thieren ist er in jeder Species, beim Menschen in jedem Individuo ein anderer. Nur in den allerobersten, klügsten Thieren zeigt sich schon einiger Individualcharakter, wiewohl mit durchaus überwiegendem Charakter der Species.

Der Charakter des Menschen ist: 1) individuell: er ist in Jedem ein anderer. Zwar liegt der Charakter der Species allen zum Grunde, daher die Haupteigenschaften sich in jedem wiederfinden. Allein hier ist ein so bedeutendes Mehr und Minder des Grades, eine solche Verschiedenheit der Kombination und Modifikation der Eigenschaften durch einander, daß man annehmen kann, der moralische Unterschied der Charaktere komme dem der intellektuellen Fähigkeiten gleich, was viel sagen will, und beide seien ohne Vergleich größer als die körperliche Verschiedenheit zwischen Riese und Zwerg, Apollo und Thersytes. Daher ist die Wirkung desselben Motivs auf verschiedene Menschen eine ganz verschiedene; wie das Sonnenlicht Wachs weiß, aber Chlorsilber schwarz färbt, die Wärme Wachs erweicht, aber Thon verhärtet. Deshalb kann man aus Kenntniß des Motivs allein nicht die That vorhersagen, sondern muß hiezu auch den Charakter genau kennen.

2) Der Charakter des Menschen ist empirisch. Durch Erfahrung allein lernt man ihn kennen, nicht bloß an Andern, sondern auch an sich selbst. Daher wird man oft, wie über Andere, so auch über sich selbst enttäuscht, wenn man entdeckt, daß man diese oder jene Eigenschaft, z. B. Gerechtigkeit, Uneigennützigkeit, Muth, nicht in dem Grade besitzt, als man gütigst voraussetzte. Daher auch bleibt, bei einer vorliegenden schweren Wahl, unser eigener Entschluß, gleich einem fremden, uns selber so lange ein Geheimniß, bis jene entschieden ist:

bald glauben wir, daß sie auf diese, bald daß sie auf jene Seite fallen werde, je nachdem dieses oder jenes Motiv dem Willen von der Erkenntniß näher vorgehalten wird und seine Kraft an ihm versucht, wobei denn jenes „ich kann thun was ich will" den Schein der Willensfreiheit hervorbringt. Endlich macht das stärkere Motiv seine Gewalt über den Willen geltend, und die Wahl fällt oft anders aus, als wir Anfangs vermutheten. Daher endlich kann Keiner wissen, wie ein Anderer und auch nicht, wie er selbst in irgend einer bestimmten Lage handeln wird, ehe er darin gewesen: nur nach bestandener Probe ist er des Andern und erst dann auch seiner selbst gewiß. Dann aber ist er es: erprobte Freunde, geprüfte Diener sind sicher. Wer ein Mal etwas gethan, wird es, vorkommenden Falls, wieder thun, im Guten wie im Bösen. Darum wird, wer großer, außerordentlicher Hülfe bedarf, sich an den wenden, der Proben des Edelmuthes abgelegt hat: und wer einen Mörder dingen will, wird sich unter den Leuten umsehn, die schon die Hände im Blut gehabt haben. — Die genaue Kenntniß seines eigenen empirischen Charakters giebt dem Menschen das, was man erworbenen Charakter nennt: derjenige besitzt ihn, der seine eigenen Eigenschaften, gute wie schlechte, genau kennt und dadurch sicher weiß, was er sich zutrauen und zumuthen darf, was aber nicht. Er spielt seine eigene Rolle, die er zuvor, vermöge seines empirischen Charakters, nur naturalisirte, jetzt kunstmäßig und methodisch, mit Festigkeit und Anstand, ohne jemals, wie man sagt, aus dem Charakter zu fallen, was stets beweist, daß Einer, im einzelnen Fall, sich über sich selbst im Irrthum befand.

3) Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch. Bloß in der Richtung und dem Stoff erfährt er die scheinbaren Modifikationen, welche Folge der Verschiedenheit der Lebensalter und ihrer Bedürfnisse sind. Der Mensch ändert sich nie: wie er in einem Fall gehandelt hat, so wird er, unter völlig gleichen Umständen (zu denen jedoch auch die richtige Kenntniß dieser Um-

stände gehört) stets wieder handeln. Die Bestätigung dieser Wahrheit kann man aus der täglichen Erfahrung entnehmen: am frappantesten aber erhält man sie, wenn man einen Bekannten nach **20** bis **30** Jahren wiederfindet und ihn nun bald genau auf denselben Streichen betrifft, wie ehemals. — Zwar wird Mancher diese Wahrheit mit Worten leugnen: er selbst setzt sie jedoch bei seinem Handeln voraus, indem er dem, den er ein Mal unredlich befunden, nie wieder traut, wohl aber sich auf den verläßt, der sich früher redlich bewiesen. Denn auf jener Wahrheit beruht die Möglichkeit aller Menschenkenntniß und des festen Vertrauens auf die Geprüften, Erprobten, Bewährten. Sogar wenn ein solches Zutrauen uns ein Mal getäuscht hat, sagen wir nie: „sein Charakter hat sich geändert," sondern: „ich habe mich in ihm geirrt." — Auf ihr beruht es, daß, wenn wir den moralischen Werth einer Handlung beurtheilen wollen, wir vor Allem über ihr Motiv Gewißheit zu erlangen suchen, dann aber unser Lob oder Tadel nicht das Motiv trifft, sondern den Charakter, der sich durch ein solches Motiv bestimmen ließ, als den zweiten und allein dem Menschen inhärirenden Faktor dieser That. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß die wahre Ehre, (nicht die ritterliche oder Narren-Ehre) ein Mal verloren, nie wieder herzustellen ist, sondern der Makel einer einzigen nichtswürdigen Handlung dem Menschen auf immer anklebt, ihn, wie man sagt, brandmarkt. — Auf ihr beruht es, daß, wenn bei wichtigen Staatshändeln, es ein Mal kommen kann, daß der Verrath gewollt, daher der Verräther gesucht, gebraucht und belohnt wird; dann, nach erreichtem Zweck, die Klugheit gebietet, ihn zu entfernen, weil die Umstände veränderlich sind und sein Charakter unveränderlich. — Auf ihr beruht es, daß der größte Fehler eines dramatischen Dichters dieser ist, daß seine Charaktere nicht gehalten sind, d. h. nicht, gleich den von grossen Dichtern dargestellten, mit der Konstanz und strengen Konsequenz einer Naturkraft durchgeführt sind. — Ja, auf derselben Wahrheit beruht die Möglichkeit des Gewissens, sofern dieses

oft noch im späten Alter die Unthaten der Jugend uns vorhält, wie z. B. dem J. J. Rousseau, nach 40 Jahren, daß er die Magd Marion eines Diebstahls beschuldigt hatte, den er selbst begangen. Dies ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Charakter unverändert derselbe geblieben: denn, im Gegentheil, werden die lächerlichsten Irrthümer, die gröbste Unwissenheit, die wunderlichsten Thorheiten unsrer Jugend uns im Alter nicht beschämen: denn das hat sich geändert, die waren Sache der Erkenntniß, wir sind davon zurückgekommen, haben sie längst abgelegt, wie unsre Jugendkleider. — Auf derselben Wahrheit beruht es, daß ein Mensch, selbst bei der deutlichsten Erkenntniß, ja Verabscheuung seiner moralischen Fehler und Gebrechen, ja beim aufrichtigsten Vorsatz der Besserung, doch eigentlich sich nicht bessert, sondern trotz ernsten Vorsätzen und redlichem Versprechen, sich bei erneuerter Gelegenheit doch wieder auf den selben Pfaden wie zuvor, zu seiner eigenen Ueberraschung, betreffen läßt. Bloß seine Erkenntniß läßt sich berichtigen; daher er zu der Einsicht gelangen kann, daß diese oder jene Mittel, die er früher anwandte, nicht zu seinem Zwecke führen, oder mehr Nachtheil als Gewinn bringen: dann ändert er die Mittel, nicht die Zwecke. Hierauf beruht das Amerikanische Pönitenziarsystem: es unternimmt nicht, den Charakter, das Herz des Menschen zu bessern, wohl aber ihm den Kopf zurechtzusetzen und ihm zu zeigen, daß er die Zwecke, denen er vermöge seines Charakters unwandelbar nachstrebt, auf dem bisher gegangenen Wege der Unrechtlichkeit weit schwerer und mit viel größeren Mühseligkeiten und Gefahren erreichen würde, als auf dem der Ehrlichkeit, Arbeit und Genügsamkeit. Ueberhaupt liegt allein in der Erkenntniß die Sphäre und der Bereich aller Besserung und Veredelung. Der Charakter ist unveränderlich, die Motive wirken mit Nothwendigkeit: aber sie haben durch die Erkenntniß hindurchzugehn, als welche das Medium der Motive ist. Diese aber ist der mannigfaltigsten Erweiterung, der immerwährenden Berichtigung in unzähligen Graden fähig: dahin arbeitet alle Erziehung. Die Ausbildung

der Vernunft, durch Kenntnisse und Einsichten jeder Art, ist dadurch moralisch wichtig, daß sie Motiven, für welche ohne sie der Mensch verschlossen bliebe, den Zugang öffnet. So lange er diese nicht verstehn konnte, waren sie für seinen Willen nicht vorhanden. Daher kann, unter gleichen äußern Umständen, die Lage eines Menschen das zweite Mal doch in der That eine ganz andere seyn als das erste: wenn er nämlich erst in der Zwischenzeit fähig geworden ist, jene Umstände richtig und vollständig zu begreifen, und jetzt Motive auf ihn wirken, für die er früher unzugänglich war. In diesem Sinn sagten die Scholastiker sehr richtig: causa finalis (Zweck, Motiv) non agit secundum suum esse reale, sed secundum suum esse cognitum. Weiter aber, als auf die Berichtigung der Erkenntniß erstreckt sich keine moralische Einwirkung, und das Unternehmen, die Charakterfehler eines Menschen durch Reden und Moralisiren aufheben und so seinen Charakter selbst, seine eigentliche Moralität, umschaffen zu wollen, ist ganz gleich dem Vorhaben, Blei durch äußere Einwirkung in Gold zu verwandeln, oder eine Eiche durch sorgfältige Pflege dahin zu bringen, daß sie Aprikosen trägt.

4) Der individuelle Charakter ist angeboren: er ist kein Werk der Kunst, oder der dem Zufall unterworfenen Umstände; sondern das Werk der Natur selbst. Er offenbart sich schon im Kinde, zeigt dort im Kleinen, was er künftig im Großen seyn wird. Daher legen, bei der allergleichesten Erziehung und Umgebung, zwei Kinder den grundverschiedensten Charakter aufs deutlichste an den Tag: es ist derselbe, den sie als Greise tragen werden. Er ist sogar, in manchen Grundzügen, erblich, aber nur vom Vater, die Intelligenz hingegen von der Mutter: beides ist jedoch bedeutenden Modifikationen unterworfen, und kann ich hier nicht weiter darauf eingehn.

Aus dieser Darlegung des Wesens des individuellen Charakters folgt allerdings, daß Tugenden und Laster angeboren sind. Diese Wahrheit mag manchem Vorurtheil und mancher Rockenphilosophie, mit ihren sogenannten praktischen Interessen,

d. h. ihren kleinen, engen Begriffen und beschränkten Kinderschulenansichten, ungelegen kommen: sie war aber schon die Ueberzeugung des Vaters der Moral, des Sokrates, der, laut Angabe des Aristoteles (Eth. magna, I., 9) behauptete: ὀυκ ἐφ ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαιʊς εἶναι ἢ φαύλʊς; κ. τ. λ. Was Aristoteles hier dagegen erinnert, ist offenbar schlecht: auch theilt er selbst jene Meinung des Sokrates und spricht sie auf das deutlichste aus, in der Eth. Nicom. VI., 13. „Πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι καὶ σωφρονικοὶ καὶ ἀνδρεῖοι καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς.“ Und wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster in dem Buche des Aristoteles de virtutibus et vitiis, wo sie zu kurzer Uebersicht zusammengestellt sind, überschaut; so wird man finden, daß sie sämmtlich, an wirklichen Menschen, sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften und nur als solche ächt wären: hingegen aus der Reflexion hervorgegangen und willkürlich angenommen, würden sie eigentlich auf eine Art Verstellung hinauslaufen, unächt seyn, daher auch auf ihren Fortbestand und ihre Bewährung, im Drange der Umstände, dann durchaus nicht zu rechnen seyn würde. Und auch wenn man die beim Aristoteles und allen Alten fehlende Christliche Tugend der Liebe, caritas, hinzufügt; so verhält es sich mit ihr nicht anders. Wie sollte auch die unermüdliche Güte des einen Menschen und die unverbesserliche tief wurzelnde Bosheit des andern, der Charakter der Antonine, des Hadrian, des Titus einerseits, und der des Kaligula, Nero, Domitian andrerseits, von aussen angeflogen, das Werk zufälliger Umstände, oder bloßer Erkenntniß und Belehrung seyn! hatte doch gerade Nero den Seneka zum Erzieher. — Vielmehr liegt im angeborenen Charakter, diesem eigentlichen Kern des ganzen Menschen, der Keim aller seiner Tugenden und Laster. Diese dem unbefangenen Menschen natürliche Ueberzeugung hat auch die Hand des Vellejus Paterkulus geführt, als er (II., 35) über den Kato folgendes niederschrieb: homo virtuti consimillimus, et

per omnia genio diis quam hominibus propior: qui nunquam recte fecit, ut facere videretur, sed quia *aliter facere non poterat.* *)

Woraus hingegen, unter der Annahme der Willensfreiheit, Tugend und Laster, oder überhaupt die Thatsache, daß zwei gleich erzogene Menschen, unter völlig gleichen Umständen und Anläßen, ganz verschieden, ja entgegengesetzt handeln, eigentlich entspringen soll, ist schlechterdings nicht abzusehn. Die thatsächliche ursprüngliche Grundverschiedenheit der Charaktere ist unvereinbar mit der Annahme einer solchen Willensfreiheit, die darin besteht, daß jedem Menschen entgegengesetzte Handlungen gleich möglich seyn sollen. Denn da muß sein Charakter von Hause aus eine tabula rasa seyn, wie nach Locke der Intellekt, und darf keine angeborene Neigung nach einer oder der andern Seite haben, weil diese eben schon das vollkommene Gleichgewicht, welches man im libero arbitrio indifferentiæ denkt, aufheben würde. Im Subjektiven kann also, unter jener Annahme, der Grund der in Betrachtung genommenen Verschiedenheit der Handlungsweise verschiedener Menschen nicht liegen; aber noch weniger im Objektiven: denn alsdann wären es ja die Objekte, welche das Handeln bestimmten, und die verlangte Freiheit gienge ganz und gar verloren. Da bliebe allenfalls nur noch der Ausweg übrig, den Ursprung jener thatsächlichen großen Verschiedenheit der Handlungsweisen in die Mitte zwischen Subjekt und Objekt zu verlegen, nämlich sie entstehn zu lassen aus der verschiedenen

*) Diese Stelle wird allmälig zu einem regulären Armaturstück im Zeughause der Deterministen, welche Ehre der gute alte Historiker, vor 1800 Jahren, sich gewiß nicht träumen ließ. Zuerst hat sie Hobbes gelobt, nach ihm Priestley. Dann hat sie Hr. v. Schelling in seiner Abhandlung über die Freiheit S. 478. in einer zu seinen Zwecken etwas verfälschten Uebersetzung wiedergegeben, weshalb er auch den Vellejus Paterkulus nicht namentlich anführt, sondern, so klug als vornehm, sagt „ein Alter.“ Endlich habe auch ich nicht ermangeln wollen, sie beizubringen, da sie wirklich zur Sache ist.

Art, wie das Objektive vom Subjektiven aufgefaßt, d. h. wie es von verschiedenen Menschen erkannt würde. Dann liefe aber Alles auf richtige oder falsche Erkenntniß der vorliegenden Umstände zurück, wodurch der moralische Unterschied der Handlungsweisen zu einer bloßen Verschiedenheit der Richtigkeit des Urtheils umgestaltet und die Moral in Logik verwandelt würde. Versuchten nun die Anhänger der Willensfreiheit zuletzt noch sich aus jenem schlimmen Dilemma dadurch zu retten, daß sie sagten: angeborene Verschiedenheit der Charaktere gebe es zwar nicht, aber es entstände eine dergleichen Verschiedenheit aus äußeren Umständen, Eindrücken, Erfahrungen, Beispiel, Lehren u. s. w., und wenn auf diese Weise ein Mal der Charakter zu Stande gekommen wäre; so erklärte sich aus ihm nachher die Verschiedenheit des Handelns: so ist darauf zu sagen, erstlich daß demnach der Charakter sich sehr spät einstellen würde (während er thatsächlich schon in Kindern zu erkennen ist) und die meisten Menschen sterben würden, ehe sie einen Charakter erlangt hätten; zweitens aber, daß alle jene äußern Umstände, deren Werk der Charakter seyn sollte, ganz außer unserer Macht liegen und vom Zufall (oder wenn man will, von der Vorsehung) so oder anders herbeigeführt würden, wenn nun also aus diesen der Charakter und aus diesem wieder die Verschiedenheit des Handelns entspränge; so würde alle moralische Verantwortlichkeit für diese letztere ganz und gar wegfallen, da sie offenbar zuletzt das Werk des Zufalls oder der Vorsehung wäre. So sehn wir also, unter der Annahme der Willensfreiheit, den Ursprung der Verschiedenheit der Handlungsweisen und damit der Tugend oder des Lasters, nebst der Verantwortlichkeit, ohne allen Anhalt schweben, und nirgends ein Plätzchen finden, Wurzel darauf zu schlagen. Hieraus aber ergiebt sich, daß jene Annahme, so sehr sie auch, auf den ersten Blick, dem rohen Verstande zusagt, doch im Grunde eben so sehr mit unsern moralischen Ueberzeugungen im Widerspruch steht, als, wie genugsam gezeigt, mit der obersten Grundregel unsers Verstandes.

Die Nothwendigkeit, mit der, wie ich oben ausführlich dargethan habe, die Motive, wie alle Ursachen überhaupt, wirken, ist keine voraussetzungslose. Jetzt haben wir ihre Voraussetzung, den Grund und Boden worauf sie fußt, kennen gelernt: es ist der angeborene, individuelle Charakter. Wie jede Wirkung in der unbelebten Natur ein nothwendiges Produkt zweier Faktoren ist, nämlich der hier sich äußernden allgemeinen Naturkraft und der diese Aeußerung hier hervorrufenden einzelnen Ursache; gerade so ist jede That eines Menschen das nothwendige Produkt seines Charakters und des eingetretenen Motivs. Sind diese Beiden gegeben; so erfolgt sie unausbleiblich. Damit eine andere entstände, müßte entweder ein anderes Motiv oder ein anderer Charakter gesetzt werden. Auch würde jede That sich mit Sicherheit vorhersagen, ja berechnen lassen; wenn nicht theils der Charakter sehr schwer zu erforschen, theils auch das Motiv oft verborgen und stets der Gegenwirkung anderer Motive, die allein in der Gedankensphäre des Menschen, Andern unzugänglich, liegen, bloßgestellt wäre. Durch den angeborenen Charakter des Menschen sind schon die Zwecke überhaupt, welchen er unabänderlich nachstrebt, im Wesentlichen bestimmt: die Mittel, welche er dazu ergreift, werden bestimmt theils durch die äußern Umstände, theils durch seine Auffassung derselben, deren Richtigkeit wieder von seinem Verstande und dessen Bildung abhängt. Als Endresultat von dem Allen erfolgen nun seine einzelnen Thaten, mithin die ganze Rolle, welche er in der Welt zu spielen hat.

Jene Voraussetzung also, auf der überhaupt die Nothwendigkeit der Wirkungen aller Ursachen beruht, ist das innere Wesen jedes Dinges, sei dasselbe nun bloß eine in diesem sich äußernde allgemeine Naturkraft, oder sei es Lebenskraft, oder sei es Wille: immer wird jegliches Wesen, welcher Art es auch sei, auf Anlaß der einwirkenden Ursachen, seiner eigenthümlichen Natur gemäß reagiren. Dieses Gesetz, dem alle Dinge der Welt, ohne Ausnahme, unterworfen sind, drückten die

Scholastiker aus in der Formel **operari sequitur esse.** Demselben zufolge prüft der Chemiker die Körper durch Reagenzien und der Mensch den Menschen durch die Proben, auf welche er ihn stellt. In allen Fällen werden die äußern Ursachen mit Nothwendigkeit hervorrufen, was in dem Wesen steckt: denn dieses kann nicht anders reagiren, als nach dem wie es ist.

Hier ist daran zu erinnern, daß jede **Existentia** eine **Essentia** voraussetzt: d. h. jedes Seiende muß eben auch Etwas seyn, ein bestimmtes Wesen haben. Es kann nicht daseyn und dabei doch nichts seyn, nämlich so etwas wie das **Ens metaphysicum**, d. h. ein Ding welches ist und weiter nichts als ist, ohne alle Bestimmungen und Eigenschaften und folglich ohne die aus diesen fließende entschiedene Wirkungsart. Vielmehr setzt eine jede **Existentia** schlechterdings eine **Essentia** voraus: d. h. jedes Seiende muß eine ihm wesentliche, eigenthümliche Natur haben, vermöge welcher es ist was es ist, die es stets behauptet, deren Aeußerungen von den Ursachen mit Nothwendigkeit hervorgerufen werden; während hingegen diese Natur selbst keineswegs das Werk jener Ursachen, noch durch dieselben modifikabel ist. Alles dieses aber gilt vom Menschen und seinem Willen eben so sehr, wie von allen übrigen Wesen in der Natur. Auch er hat zur **Existentia** eine **Essentia**, d. h. grundwesentliche Eigenschaften, die eben seinen Charakter ausmachen und nur der Veranlassung von außen bedürfen, um hervorzutreten. Folglich zu erwarten, daß ein Mensch, bei gleichem Anlaß, ein Mal so, ein ander Mal aber ganz anders handeln werde, wäre wie wenn man erwarten wollte, daß derselbe Baum, der diesen Sommer Kirschen trug, im nächsten Birnen tragen werde. Die Willensfreiheit bedeutet, genau betrachtet, eine **Existentia** ohne **Essentia**; welches heißt, daß etwas sei und dabei doch Nichts sei, welches wiederum heißt, nicht sei, also ein Widerspruch ist.

Der Einsicht hierin, wie auch in die **a priori** gewisse und daher ausnahmslose Gültigkeit des Gesetzes der Kausalität, ist es zuzuschreiben, daß alle wirklich tiefen Denker aller Zeiten,

so verschieden auch ihre sonstigen Ansichten seyn mochten, darin übereinstimmten, daß sie die Nothwendigkeit der Willensakte bei eintretenden Motiven behaupteten und das liberum arbitrium verwarfen. Ja, sie haben, eben weil die unberechenbar große Majorität der zum Denken unfähigen und dem Scheine und Vorurtheil Preis gegebenen Menge dieser Wahrheit allezeit hartnäckig widerstrebte, sie auf die Spitze gestellt, um sie in den entschiedensten, ja übermüthigsten Ausdrücken zu behaupten. Der bekannteste von diesen ist der Esel des Buridan, nach welchem man jedoch, seit ungefähr hundert Jahren, in den von Buridan noch vorhandenen Schriften vergeblich sucht. Ich selbst besitze eine augenscheinlich noch im fünfzehnten Jahrhundert gedruckte Ausgabe seiner Sophismata, ohne Druckort, noch Jahreszahl, noch Seitenzahl, in der ich oft vergeblich danach gesucht habe, obgleich fast auf jeder Seite Esel als Beispiele vorkommen. Baile, dessen Artikel Buridan die Grundlage alles seitdem darüber Geschriebenen ist, sagt sehr unrichtig, daß man nur von dem einen Sophisma Buridans wisse; da ich einen ganzen Quartanten Sophismata von ihm habe. Auch hätte Baile, da er die Sache so ausführlich behandelt, wissen sollen, was jedoch auch seitdem nicht bemerkt zu seyn scheint, daß jenes Beispiel, welches gewissermaaßen zum Symbol oder Typus der großen hier von mir verfochtenen Wahrheit geworden ist, weit älter ist als Buridan. Es findet sich im Dante, der das ganze Wissen seiner Zeit inne hatte, vor Buridan lebte und nicht von Eseln, sondern von Menschen redet, mit folgenden Worten, die das vierte Buch seines Paradiso eröffnen:

Intra duo cibi, distanti e moventi
D'un modo, prima si morria di fame,
Che liber' uomo l'un recasse a' denti *).

*) Inter duos cibos aeque remotos unoque modo motos constitutus, homo prius fame periret, quam ut, absoluta libertate usus, unum eorum dentibus admoveret.

Ja, es findet sich schon im **Aristoteles**, de coelo II., 13, mit diesen Worten: *καὶ ὁ λόγος τοῦ πεινῶντος και διψῶντος σφόδρα μὲν, ὁμοίως δὲ, καὶ τῶν ἐδωδίμῶν καὶ ποτῶν ἴσον ἀπέχοντος, καὶ γὰρ τοῦτον ἠρεμεῖν ἀναγκαῖον.* **Buridan**, der aus diesen Quellen das Beispiel überkommen hatte, vertauschte den Menschen gegen einen Esel, bloß weil es die Gewohnheit dieses dürftigen Scholastikers ist, zu seinen Beispielen entweder Sokrates und Plato oder asinum zu nehmen.

Die Frage nach der Willensfreiheit ist wirklich ein Probierstein, an welchem man die tief denkenden Geister von den oberflächlichen unterscheiden kann, oder ein Gränzstein, wo beide aus einander gehn, indem die ersteren sämmtlich das nothwendige Erfolgen der Handlung bei gegebenem Charakter und Motiv behaupten, die letzteren hingegen, mit dem großen Haufen, der Willensfreiheit anhängen. Sodann giebt es noch einen Mittelschlag, welcher, sich verlegen fühlend, hin und her lavirt, sich und Andern den Zielpunkt verrückt, sich hinter Worte und Phrasen flüchtet, oder die Frage so lange dreht und verdreht, bis man nicht mehr weiß, worauf sie hinauslief. So hat es schon **Leibnitz** gemacht, der viel mehr Mathematiker und Polyhistor als Philosoph war. Aber um solche Hin- und Her-Redner zur Sache zu bringen, muß man ihnen die Frage folgendermaaßen stellen und nicht davon abgehn:

1) Sind einem gegebenen Menschen, unter gegebenen Umständen, zwei Handlungen möglich, oder nur **eine**? — Antwort aller Tiefdenkenden: Nur Eine.

2) Konnte der zurückgelegte Lebenslauf eines gegebenen Menschen, — angesehn, daß einerseits sein Charakter unveränderlich feststeht und andrerseits die Umstände, deren Einwirkung er zu erfahren hatte, durchweg und bis auf das Kleinste herab von äußern Ursachen, die stets mit strenger Nothwendigkeit eintreten, und deren aus lauter eben so nothwendigen Gliedern bestehende Kette ins Unendliche hinaufläuft, nothwendig bestimmt wurden, — irgend worin, auch nur im Geringsten, in irgend einem Vorgang, einer Scene, anders ausfallen, als

er ausgefallen ist? — Nein! ist die konsequente und richtige Antwort.

Die Folgerung aus beiden Sätzen ist: **Alles was geschieht, vom Größten bis zum Kleinsten, geschieht nothwendig.**

Wer bei diesen Sätzen erschrickt, hat noch Einiges zu lernen und Anderes zu verlernen: danach aber wird er erkennen, daß sie die ergiebigste Quelle des Trostes und der Beruhigung sind. — Unsre Thaten sind allerdings kein erster Anfang, daher in ihnen nichts wirklich Neues zum Daseyn gelangt: sondern **durch das was wir thun, erfahren wir bloß was wir sind.**

Auf der, wenn auch nicht deutlich erkannten, doch gefühlten Ueberzeugung von der strengen Nothwendigkeit alles Geschehenden beruht auch die bei den Alten so fest stehende Ansicht vom **Fatum**, der εἱμαρμενη, wie auch der Fatalismus der Mohammedaner, sogar auch der überall unvertilgbare Glaube an **Omina**, weil eben selbst der kleinste Zufall nothwendig eintritt und alle Begebenheiten, so zu sagen, mit einander Tempo halten, mithin Alles in Allem wiederklingt. Endlich hängt sogar dies damit zusammen, daß, wer ohne die leiseste Absicht und ganz zufällig einen Andern verstümmelt oder getödtet hat, dieses **Piaculum** sein ganzes Leben hindurch betrauert, mit einem Gefühl, welches dem der Schuld verwandt scheint, und auch von Andern, als **persona piacularis**, (Unglücksmensch) eine eigene Art von Diskredit erfährt. Ja sogar auf die Christliche Lehre von der Gnadenwahl ist die gefühlte Ueberzeugung von der Unveränderlichkeit des Charakters und der Nothwendigkeit seiner Aeußerungen wohl nicht ohne Einfluß gewesen. — Endlich will ich noch folgende ganz beiläufige Bemerkung hier nicht unterdrücken, die Jeder, je nachdem er über gewisse Dinge denkt, beliebig stehn oder fallen lassen mag. Wenn wir die strenge Nothwendigkeit alles Geschehenden, vermöge einer alle Vorgänge ohne Unterschied verknüpfenden Kausalkette nicht annehmen, sondern diese letztere an unzähligen

Stellen durch eine absolute Freiheit unterbrochen werden lassen; so wird alles Vorhersehn des Zukünftigen, im Traume, im hellsehenden Somnambulismus und im zweiten Gesicht (second sight), selbst objektiv, folglich absolut unmöglich, mithin undenkbar; weil es dann gar keine objektiv wirkliche Zukunft giebt, die auch nur möglicherweise vorhergesehn werden könnte: statt daß wir jetzt doch nur die subjektiven Bedingungen hiezu, also die subjektive Möglichkeit, bezweifeln. Und selbst dieser Zweifel fängt an, nach so vielen, von so verschiedenen Seiten kommenden Zeugnissen, schwer zu werden.

IV.

Vorgänger.

Zum Beleg der obigen Behauptung über das Urtheil aller tiefen Denker hinsichtlich unsers Problems, will ich von den großen Männern, welche sich in diesem Sinne ausgesprochen haben, einige in Erinnerung bringen.

Zuvörderst, um diejenigen zu beruhigen, welche etwan glauben könnten, daß Religionsgründe der von mir verfochtenen Wahrheit entgegenständen, nenne ich Luthern, welcher in einem eigens dazu geschriebenen Buche, de servo arbitrio, mit seiner ganzen Heftigkeit die Willensfreiheit bestreitet. Ein Paar Stellen daraus reichen hin, seine Meinung zu charakterisiren, die er natürlich nicht mit philosophischen, sondern mit theologischen Gründen unterstützt. Ich citire sie nach der Ausgabe von Seb. Schmidt Strasb. 1707. — Daselbst S. 145 heißt es: Quare simul in omnium cordibus scriptum invenitur, liberum arbitrium nihil esse; licet obscuretur tot disputationibus contrariis et tanta tot virorum auctoritate. — S. 214. Hoc loco admonitos velim liberi arbitrii tutores, ut sciant, sese esse abnegatores Christi, dum asserunt liberum arbitrium. — S. 220. Contra liberum arbitrium pugnabunt Scripturae testimonia, quotquot de Christo loquuntur. At ea sunt innumerabilia, imo tota Scriptura. Ideo, si Scriptura judice causam agimus, omnibus modis vicero, ut ne jota unum aut apex sit reliquus, qui non damnet dogma liberi arbitrii. —

Jetzt zu den Philosophen. Die Alten sind hier nicht ernstlich in Betracht zu ziehn, da ihre Philosophie, gleichsam noch im Stande der Unschuld, die zwei tiefsten und bedenklichsten

Probleme der neuern Philosophie noch nicht zum deutlichen Bewußtseyn gebracht hatte, nämlich die Frage nach der Freiheit des Willens und die nach der Realität der Aussenwelt, oder dem Verhältniß des Idealen zum Realen. Wie weit übrigens das Problem von der Freiheit des Willens den Alten klar geworden, kann man ziemlich ersehen aus des Aristoteles **Ethica Nicom. III, c. 1 — 8**, wo man finden wird, daß sein Denken darüber im Wesentlichen bloß die physische und die intellektuelle Freiheit betrifft, daher er stets nur von *ἑκȣσιον και ἀκουσιον* redet, willkürlich und frei als einerlei nehmend. Das sehr viel schwerere Problem der moralischen Freiheit hat sich ihm noch nicht dargestellt, obgleich allerdings bisweilen seine Gedanken bis dahin reichen, besonders **Nicom. II, 2** und **III, 7**, wo er aber in den Fehler verfällt, den Charakter aus den Thaten abzuleiten, statt umgekehrt. Ebenso kritisirt er sehr fälschlich die oben von mir angeführte Ueberzeugung des Sokrates: an andern Stellen aber hat er diese wieder zu der seinigen gemacht, z. B. **Nicom. X, 10.** *τὸ μὲν οὖν τῆς φυσεως δῆλον ὡς ȣ̓κ ἐφ' ἡμῖν ὑπάρχει, αλλὰ διά τίνας θείας ἀιτίας τοῖς ὡς ἀληθῶς εὐτυχέσιν ὑπάρχει.* — **Mox:** *Δεῖ δὴ τὸ ἦθος προϋπάρχειν πως οἰκεῖον τῆς αρετῆς, στέργον τὸ καλὸν καὶ δυσχεραῖνον το ἀισχρόν*: welches mit der oben von mir beigebrachten Stelle stimmt, wie auch mit **Eth. magna I, 11.** *Οὐκ ἔσται ὁ προαιρούμενος εἶναι σπȣδαιότατος, ἂν μὴ καὶ ἡ φύσις ὑπάρξῃ, βελτίων μέντοι ἔσται.* In gleichem Sinn behandelt Aristoteles die Frage nach der Willensfreiheit in der **Ethica magna, I, 10 — 19** und **Ethica Eudemia II, 6 — 10**, wo er dem eigentlichen Problem noch etwas näher kommt: doch ist alles schwankend und oberflächlich. Es ist überall seine Methode, nicht direkt auf die Sachen einzugehn, analytisch verfahrend; sondern, synthetisch, aus äussern Merkmalen Schlüsse zu ziehn. Das führt leicht irre und, bei tiefern Problemen, nie zum Ziele. Hier nun bleibt er vor dem vermeintlichen Gegensatz zwischen dem Nothwendigen und dem Willkürlichen, *αναγκαιον και ἑκȣσιον*, stehn, wie vor einer

Mauer: über diese hinaus aber liegt erst die Einsicht, daß das Willkürliche gerade als solches nothwendig ist, vermöge des Motivs, ohne welches ein Willensakt so wenig wie ohne ein wollendes Subjekt möglich ist, und welches Motiv eine Ursache ist, so gut wie die mechanische, von der es nur im Unwesentlichen sich unterscheidet: sagt er doch selbst (**Eth. Eudem. II, 10.**) ἡ γὰρ ὅῦ ἕνεκα μία τῶν ἀιτίων ἐστίν. Daher ist eben jener Gegensatz zwischen dem Willkürlichen und Nothwendigen ein grundfalscher; wenn es gleich vielen angeblichen Philòsophen noch heute eben so geht wie dem Aristoteles.

Die älteste mir bekannte, deutliche Erkenntniß unsers Problems zeigt sich bei Klemens Alexandrinus, indem er (**Strom. I, §. 17.**) sagt: 'ȣτε δε οἱ ἐπαινοι, οὐτε οἱ ψογοι, οὐϑ' ἁι τιμαι, 'ȣϑ' ἁι κολασεις, δικαιαι, μη της ψυχης ἐχȣσης την ἐξȣσιαν της ὁρμης και ἀφορμης, ἀλλ' ἀκουσιȣ της κακιας ȣσης: — dann, nach einem sich auf früher Gesagtes beziehenden Zwischensatz: ἰν' ὁτι μαλιστα ὁ ϑεος μεν ἡμιν κακιας ἀναιτιος. Dieser höchst beachtenswerthe Nachsatz zeigt, in welchem Sinn die Kirche sogleich das Problem faßte, und welche Entscheidung sie, als ihrem Interesse gemäß, sofort anticipirte.

Aber das völlig entwickelte Bewußtseyn unsers Problems finden wir zuerst beim Kirchenvater Augustinus, der deshalb, obwohl weit mehr Theolog als Philosoph, hier in Betracht kommt. Sogleich jedoch sehn wir ihn durch dasselbe in merkliche Verlegenheit und unsicheres Schwanken versetzt, welches ihn bis zu Inkonsequenzen und Widersprüchen führt, in seinen 3 Büchern **de libero arbitrio**. Einerseits will er nicht, wie Pelagius, der Freiheit des Willens so viel einräumen, daß dadurch die Erbsünde, die Nothwendigkeit der Erlösung und die freie Gnadenwahl aufgehoben würde, mithin der Mensch durch eigene Kräfte gerecht und der Seeligkeit würdig werden könnte. Er giebt sogar in dem **Argumento in libros de lib. arb. ex Lib. I, c. 9 Retractationum desumto** zu verstehn, daß er für diese Seite des Kontrovers, (die Luther später so heftig verfocht)

noch mehr gesagt haben würde, wenn jene Bücher nicht vor dem Auftreten des Pelagius geschrieben wären, gegen dessen Meinung er alsdann das Buch de natura et gratia abfaßte. Inzwischen sagt er schon de lib. arb. III, 18. Nunc autem homo non est bonus, nec habet in potestate, ut bonus sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non volendo esse, qualem debere esse se videt. — Mox: vel ignorando non habet liberum arbitrium voluntatis ad eligendum quid recte faciat; vel resistente carnali consuetudine, quæ violentia mortalis successionis quodammodo naturaliter inolevit, videat quid recte faciendum sit et velit, nec possit implere: und im erwähnten Argumento: Voluntas ergo ipsa, nisi gratia Dei liberatur a servitute, qua facta est serva peccati, et, ut vitia superet, adjuvetur, recte pieque vivi non potest a mortalibus.

Andrerseits jedoch bewogen ihn folgende drei Gründe die Freiheit des Willens zu vertheidigen:

1) Seine Opposition gegen die Manichäer, gegen welche ausdrücklich die Bücher de lib. arb. gerichtet sind, weil sie den freien Willen leugneten und eine andere Urquelle des Bösen, wie des Uebels, annahmen. Auf sie spielt er schon im letzten Kapitel des Buches de animæ quantitate an: datum est animæ liberum arbitrium, quod qui nugatoriis ratiocinationibus labefactare conantur, usque adeo coeci sunt, ut caet:

2) Die natürliche von mir aufgedeckte Täuschung, vermöge deren das „ich kann thun was ich will" für die Freiheit des Willens angesehn und „willkürlich" als sofort identisch mit „frei" genommen wird: de lib. arb. I, 12. Quid enim tam in voluntate, quam ipsa voluntas, situm est?

3) Die Nothwendigkeit, die moralische Verantwortlichkeit des Menschen mit der Gerechtigkeit Gottes in Einklang zu bringen. Nämlich dem Scharfsinn des Augustinus ist eine höchst ernstliche Bedenklichkeit nicht entgangen, deren Beseitigung so schwierig ist, daß, soviel mir bekannt, alle späteren Philoso-

phen, mit Ausnahme zweier, die ich anführen werde, sie lieber fein leise umschlichen haben, als wäre sie nicht vorhanden. Augustinus hingegen spricht sie, mit edler Offenheit, ganz unumwunden aus, gleich in den Eingangsworten der Bücher de lib. arb. Dic mihi, quaeso, utrum Deus non sit auctor mali? — und dann ausführlicher gleich im 2ten Kap.: Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt, quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non, parvo intervallo, peccata referantur in Deum. Worauf der Interlokutor versetzt: Id nunc plane abs te dictum est, quod me cogitantem satis excruciat. — Diese höchst bedenkliche Betrachtung hat Luther wieder aufgenommen und mit der ganzen Heftigkeit seiner Beredsamkeit hervorgehoben, de servo arbitrio, S. 144. At talem oportere esse Deum qui libertate sua necessitatem imponat nobis, ipsa ratio naturalis cogitur confiteri. — Concessa praescientia et omnipotentia, sequitur naturaliter, irrefragabili consequentia, nos per nos ipsos non esse factos, nec vivere, nec agere quidquam, sed per illius omnipotentiam. — — Pugnat ex diametro praescientia et omnipotentia Dei cum nostro libero arbitrio. — Omnes homines coguntur inevitabili consequentia admittere, nos non fieri nostra voluntate sed necessitate; ita nos non facere quod libet, pro jure liberi arbitrii, sed prout Deus praescivit et *agit* consilio et virtute infallibili et immutabili: u. s. w.

Unter den Philosophen ist, wenn ich nicht irre, Hume der erste, welcher nicht um diese schwere Bedenklichkeit herumgeschlichen ist, sondern sie, ohne jedoch des Augustinus oder Luthers zu gedenken, unverholen darlegt, in seinem Essay on liberty and necessity, wo es, gegen das Ende, heißt: The ultimate author of all our volitions is the creator of the world, who first bestowed motion on this immense machine and placed all beings in that particular position, whence every subsequent event, by an unevitable necessity, must result. Human actions therefore either can

have no turpitude at all, as proceeding from so good a cause, or, if they have any turpitude, they must involve *our creator* in the same guilt, while he is acknowledged to be their ultimate cause and author. For as a man, who fired a mine, is answerable for all the consequences whether the train employed be long or short; so wherever a continued chain of necessary causes is fixed, that Being, either finite or infinite, who produces the first, is likewise the author of all the rest. *) Er macht einen Versuch, diese Bedenklichkeit zu lösen, gesteht aber am Schluß, daß er sie für unlösbar hält.

Auch Kant geräth, unabhängig von seinen Vorgängern, an den nämlichen Stein des Anstoßes, in der Kritik der praktischen Vernunft S. 180. ff. der 4ten Aufl. und S. 232 der Rosenkranzischen: „Es scheint doch, man müsse, sobald man „annimmt, Gott, als allgemeines Urwesen, sei die Ursache „auch der Existenz der Substanz, auch einräumen, die „Handlungen des Menschen haben in demjenigen ihren bestim„menden Grund, was gänzlich außer seiner Gewalt ist, näm„lich in der Kausalität eines von ihm unterschiedenen höchsten „Wesens, von welchem das Daseyn des ersteren und die ganze

---

*) Manchen Deutschen Lesern wird eine Uebersetzung dieser und der übrigen Englischen Stellen willkommen seyn:

„Der letzte Urheber aller unsrer Willensakte ist der Schöpfer der Welt, als welcher diese unermeßliche Maschine zuerst in Bewegung gesetzt und alle Wesen in die besondere Lage gebracht hat, aus welcher jede nachmalige Begebenheit mit unvermeidlicher Nothwendigkeit erfolgen mußte. Dieserhalb sind menschliche Handlungen entweder gar keiner Schlechtigkeit fähig, weil sie von einer so guten Ursache ausgehn; oder aber, wenn sie irgend schlecht seyn können, so verwickeln sie unsern Schöpfer in dieselbe Schuld, indem er anerkanntermaaßen ihre letzte Ursache, ihr Urheber ist. Denn wie ein Mann, der eine Mine anzündet, für alle Folgen hievon verantwortlich ist, der Schwefelfaden mag lang oder kurz gewesen seyn; eben so ist überall, wo eine ununterbrochene Verkettung nothwendig wirkender Ursachen fest steht, das Wesen, es sei endlich oder unendlich, welches die erste bewirkt, auch der Urheber aller übrigen."

„Bestimmung seiner Kausalität ganz und gar abhängt. — —
„Der Mensch wäre ein Vaucançonsches Automat, gezimmert
„und aufgezogen vom obersten Meister aller Kunstwerke und
„das Selbstbewußtseyn würde es zwar zu einem denkenden Au-
„tomat machen, in welchem das Bewußtseyn seiner Spontanei-
„tät, wenn sie für Freiheit gehalten wird, bloße Täuschung
„wäre, indem sie nur komparativ so genannt zu werden ver-
„dient, weil die nächsten bestimmenden Ursachen seiner Bewe-
„gung und eine lange Reihe derselben zu ihren bestimmenden
„Ursachen hinauf, zwar innerlich sind, die letzte und höchste
„aber doch gänzlich in einer fremden Hand angetroffen wird."
— Er sucht nun diese große Bedenklichkeit durch die Unter-
scheidung zwischen Ding an sich und Erscheinung zu heben:
durch diese aber wird so offenbar im Wesentlichen der Sache
nichts geändert, daß ich überzeugt bin, es sei ihm damit gar
nicht Ernst gewesen. Auch gesteht er selbst das Unzulängliche
seiner Auflösung ein, S. 184, wo er hinzufügt: „allein ist
„denn jede andere, die man versucht hat, oder versuchen mag,
„leichter und faßlicher? Eher möchte man sagen, die dogma-
„tischen Lehrer der Metaphysik hätten mehr ihre Verschmitzt-
„heit als Aufrichtigkeit darin bewiesen, daß sie diesen schwie-
„rigen Punkt so weit wie möglich aus den Augen brachten,
„in der Hoffnung, daß, wenn sie gar nicht davon sprächen,
„auch wohl Niemand leichtlich an ihn denken würde."

Ich kehre, nach dieser beachtenswerthen Zusammenstellung, zu unserm Kirchenvater zurück. Die Gründe, mit welchen er die schon von ihm in ihrer ganzen Schwere gefühlte Bedenklichkeit zu beseitigen hofft, sind theologische, nicht philosophische, also nicht von unbedingter Gültigkeit. Die Unterstützung derselben ist nun der dritte Grund, zu den zwei oben angeführten, warum er ein dem Menschen von Gott verliehenes **liberum arbitrium** zu vertheidigen sucht. Ein solches, da es sich zwischen den Schöpfer und die Sünden seines Geschöpfes trennend in die Mitte stellte, wäre auch wirklich zur Beseitigung der ganzen Bedenklichkeit hinreichend; wenn es nur, wie es leicht

mit Worten gesagt ist, und allenfalls dem nicht viel weiter als diese gehenden Denken genügen mag, auch bei der ernstlichen und tiefern Betrachtung wenigstens denkbar bliebe. Allein wie soll man sich vorstellig machen, daß ein Wesen, welches seiner ganzen **Existentia** und **Essentia** nach, das Werk eines andern ist, doch sich selbst uranfänglich und von Grund aus bestimmen und demnach für sein Thun verantwortlich seyn könne? Der Satz **Operari sequitur esse**, d. h. die Wirkungen jedes Wesens folgen aus seiner Beschaffenheit, stößt jene Annahme um, ist aber selbst unumstößlich. Handelt ein Mensch schlecht, so kommt es daher, daß er schlecht ist. An jenen Satz aber knüpft sich sein **Corollarium: ergo unde esse, inde operari.** Was würde man von dem Uhrmacher sagen, der seiner Uhr zürnte, weil sie unrichtig gienge? Wenn man auch noch so gern den Willen zu einer **tabula rasa** machen möchte; so wird man doch nicht umhin können einzugestehn, daß wenn z. B. von zwei Menschen der eine, in moralischer Hinsicht, eine der des andern ganz entgegengesetzte Handlungsweise befolgt, diese Verschiedenheit, die doch irgend woraus entspringen muß, ihren Grund entweder in den äußern Umständen hat, wo denn die Schuld offenbar nicht die Menschen trifft, oder aber in einer ursprünglichen Verschiedenheit ihres Willens selbst, wo dann Schuld und Verdienst abermals nicht sie trifft, wenn ihr ganzes Seyn und Wesen das Werk eines Andern ist. Nachdem die angeführten vier großen Männer sich vergeblich angestrengt haben, aus diesem Labyrinth einen Ausgang zu finden, gestehe ich willig ein, daß die moralische Verantwortlichkeit des menschlichen Willens ohne Aseität desselben zu denken, auch meine Fassungskraft übersteigt. Das gleiche Unvermögen ist es ohne Zweifel gewesen, was die siebente der acht Definitionen, mit welchen Spinoza seine Ethik eröffnet, diktirt hat: **ea res libera dicetur, quæ ex sola naturæ suæ necessitate existit, et a se sola ad agendum determinatur; necessaria autem, vel potius coacta, quæ ab alio determinatur ad existendum et operandum.**

Um aber jetzt meinen Bericht über den Augustinus zu beschließen; so geht seine Meinung im Ganzen dahin, daß der Mensch eigentlich nur vor dem Sündenfall einen ganz freien Willen gehabt habe, nach demselben aber, der Erbsünde anheimgefallen, von der Gnadenwahl und Erlösung sein Heil zu hoffen habe: — welches gesprochen heißt wie ein Kirchenvater.

Inzwischen ist durch den Augustinus und seinen Streit mit Manichäern und Pelagianern die Philosophie zum Bewußtseyn unsers Problems erwacht. Von nun an wurde es ihr, durch die Scholastiker, allmälig deutlicher, wovon Buridan's Sophisma und die oben angeführte Stelle Dante's Zeugniß ablegen. — Wer aber zuerst der Sache auf den Grund gekommen, ist, allem Anschein nach, Thomas Hobbes, dessen diesem Gegenstand eigens gewidmete Schrift **Quæstiones de libertate et necessitate, contra Doctorem Branhallum, 1656** erschien: sie ist jetzt selten. In Englischer Sprache findet sie sich in **Th. Hobbes moral et political works**, ein Band in Folio, London **1750**, S. **469** f. f. woraus ich folgende Hauptstelle hersetze, S. **483**: *).

---

*) 6) „Nichts fängt von selbst an, sondern Jedes durch die Einwirkung irgend einer andern, außer ihm gelegenen unmittelbaren Ursache. Daher, wenn ein Mensch etwas wünscht oder will, was er unmittelbar vorher nicht wünschte noch wollte; so ist die Ursache seines Wollens nicht dies Wollen selbst, sondern etwas Anderes, nicht von ihm abhängendes. Demnach, da der Wille unstreitig die nothwendige Ursache der willkürlichen Handlungen ist, und, dem eben Gesagten zufolge, der Wille nothwendig verursacht wird durch andere von ihm unabhängige Dinge; so folgt, daß alle willkürlichen Handlungen nothwendige Ursachen haben, also necessitirt sind.

7) Für eine zureichende Ursache erkenne ich die an, welcher nichts abgeht von dem, was zur Hervorbringung der Wirkung nöthig ist. Eine solche aber ist zugleich eine nothwendige Ursache. Denn wenn es möglich wäre, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; so müßte ihr etwas zur Hervorbringung dieser, Nöthiges gefehlt haben: dann aber war die Ursache nicht zureichend. Wenn es

6) Nothing takes a beginning from itself; but from the action of some other immediate agent, without itself. Therefore, when first a man has an appetite or will to something, to which immediately before he had no appetite nor will; the cause of his will is not the will itself, but something else not in his own disposing. So that, whereas it is out of controversy, that of voluntary actions the will is the necessary cause, and by this which is said, the will is also necessarily *caused* by other things, whereof it disposes not, it follows that voluntary actions have all of them necessary causes, et therefore are *necessitated.*

7) I hold *that* to be a *sufficient* cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the *effect.* The same is also a *necessary* cause: for, if it be possible that a *sufficient* cause shall not bring forth the *effect,* then there wanteth somewhat, which was needfull to the producing of it; and so the cause was not *sufficient.* But if it be impossible that a *sufficient* cause should not produce the effect; then is a *sufficient* cause a *necessary* cause. Hence it is manifest,

---

aber unmöglich ist, daß eine zureichende Ursache ihre Wirkung nicht hervorbrächte; dann ist eine zureichende Ursache auch eine nothwendige Ursache. Hieraus folgt offenbar, daß was hervorgebracht wird, nothwendig hervorgebracht wird. Denn Alles was hervorgebracht ist, hat eine zureichende Ursache gehabt, die es hervorbrachte; sonst wäre es nie entstanden: also sind auch die willkürlichen Handlungen necessitirt.

8) Jene gewöhnliche Definition eines frei Handelnden, — daß es nämlich ein solches wäre, welches, wenn Alles zur Hervorbringung der Wirkung Nöthige beisammen wäre, diese dennoch auch nicht hervorbringen könnte, — enthält einen Widerspruch und ist Unsinn, da sie besagt, daß eine Ursache zureichend, d. i. nothwendig seyn und die Wirkung doch ausbleiben könne.

S. 485. Jede Begegenheit, so zufällig sie scheinen oder so willkürlich sie seyn mag, erfolgt nothwendig.

that whatever is produced, is produced *necessarily*. For whatsoever is produced has had a *sufficient* cause to produce it, or else it had not been: and therefore also *voluntary* actions are *necessitated.*

8) That ordinary definition of a free agent (namely that a free agent is that, which, when all things are present, which are needfull to produce the effect, can nevertheless not produce it) implies a contradiction and is Nonsense; being as much as to say, the cause may be *sufficient*, that is to say *necessary*, and yet the effect shall not follow. —

S. 485. Every accident, how contingent soever it seem, or how *voluntary* soever it be, is produced *necessarily.*

In seinem berühmten Buche de cive, c. 1. §. 7. sagt er: Fertur unusquisque ad appetitionem ejus quod sibi bonum et ad fugam ejus quod sibi malum est, maxime autem maximi malorum naturalium, quæ est mors; idque necessitate quadam naturæ non minore, quam qua fertur lapis deorsum.

Gleich nach Hobbes sehn wir den Spinoza von derselben Ueberzeugung durchdrungen. Seine Lehre in diesem Punkt zu charakterisiren, werden ein Paar Stellen hinreichen:

Eth. P. I. prop. 32. Voluntas non postet vocari causa libera, sed tantum necessaria. — Coroll. 2. Nam voluntas, ut reliqua omnia, causa indiget, a qua ad operandum certo modo determinatur.

Ibid. P. II., scholium ultimum. Quod denique ad quartam objectionem, (de Buridani asina) attinet, dico, me omnino concedere, quod homo in tali æquilibrio positus (nempe qui nihil aliud percipit quam sitim et famem, talem cibum et talem potum, qui æque ab eo distant) fame et siti peribit.

Ibid. P. III. prop 2. Schol. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideæ rerum actu exi-

stentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quidquam agere, oculis apertis somniant. — Epist. 62. Unaquæque res necessario a causa externa aliqua determinatur ad existendum et operandum certa ac determinata ratione. Ex. gr. lapis a causa externa, ipsum impellente, certam motus quantitatem accipit, qua postea moveri necessario perget. Concipe jam lapidem, dum moveri pergit, cogitare et scire, se, quantum potest, conari, ut moveri pergat. Hic sane lapis, quandoquidem sui tantummodo conatus est conscius et minime indifferens, se liberrimum esse et nulla alia de causa in motu perseverare credet, quam quia vult. Atque hæc humana illa libertas est, quam omnes habere jactant, et quæ in hoc solo consistit, quod homines sui appetitus sint conscii, et causarum, a quibus determinantur, ignari. — — His, quænam mea de libera et coacta necessitate, deque ficta humana libertate sit sententia, satis explicui.

Ein beachtenswerther Umstand aber ist es, daß Spinoza zu dieser Einsicht erst in seinen letzten (d. i. vierziger) Jahren gelangt ist, nachdem er früher, im Jahr 1665, als er noch Kartesianer war, in seinen Cogitatis metaphysicis c. 12. die entgegengesetzte Meinung entschieden und lebhaft vertheidigt und sogar im geraden Widerspruch mit dem so eben angeführten scholio ultimo Partis II., hinsichtlich des Buridan'schen Sophismas gesagt hatte: si enim hominem loco asinæ ponamus in tali æquilibrio positum, homo, non pro re cogitante, sed pro turpissimo asino erit habendus, si fame et siti pereat.

Die selbe Meinungsveränderung und Bekehrung werde ich weiter unten von zwei andern großen Männern zu berichten haben. Dies beweist, wie schwierig und tief liegend die rechte Einsicht in unser Problem ist.

Hume, in seinem Essay on liberty et necessity, aus welchem ich bereits oben eine Stelle beizubringen hatte,

schreibt mit der klarsten Ueberzeugung von der Nothwendigkeit der einzelnen Willensakte, bei gegebenen Motiven, und trägt sie in seiner allgemeinfaßlichen Weise höchst deutlich vor. Er sagt: **Thus it appears that the conjunction between motives and voluntary actions is as regular and uniform as that between the cause and effect in any part of nature.** Und weiterhin: **it seems almost impossible, therefore, to engage either in science or action of any kind, without acknowledging the doctrine of necessity and this inference from motives to voluntary actions, from character to conduct.** *)

Aber kein Schriftsteller hat die Nothwendigkeit der Willensakte so ausführlich und überzeugend dargethan, wie Priestley, in seinem diesem Gegenstand ausschließlich gewidmeten Werke: **the Doctrine of philosophical necessity.** Wen dieses überaus klar und faßlich geschriebene Buch nicht überzeugt, dessen Verstand muß durch Vorurtheile wirklich paralysirt seyn. Zur Charakterisirung seiner Resultate setze ich einige Stellen her, welche ich nach der zweiten Ausgabe, Birmingham 1782, citire.

Vorrede S. XX. **There is no absurdity more glaring to my understanding, than the notion of philosophical liberty.** — S. 26. **Without a miracle, or the intervention of some foreign cause, no volition or action of any man could have been otherwise, than it has been.** — S. 37. **Though an inclination or affection of mind be not gravity,**

---

*) „So ergiebt sich, daß die Verbindung zwischen Motiven und willkürlichen Handlungen so regelmäßig und gleichförmig ist, wie die zwischen Ursach und Wirkung in irgend einem Theil der Natur nur seyn könne.“ — — — „Es scheint demnach fast unmöglich, weder in der Wissenschaft, noch auch in Handlungen irgend einer Art, etwas zu unternehmen, ohne die Lehre von der Nothwendigkeit und jenen Schluß von Motiven auf Willensakte, vom Charakter auf die Handlungsweise, anzuerkennen.“

it influences me and acts upon me as certainly and necessarily, as this power does upon a stone. *) S. 43. „Saying that the will is *self-determined*, gives no idea at all, or rather implies an absurdidy, viz: that a *deter-*

---

*) S. XX. „Für meinen Verstand giebt es keine handgreiflichere Absurdität als den Begriff der moralischen Freiheit.“ — S. 26. „Ohne ein Wunder, oder die Dazwischenkunft irgend einer äußern Ursach, hat kein Willensakt oder Handlung irgend eines Menschen anders ausfallen können, als sie ausgefallen ist.“ — S. 37. „Obwohl eine Neigung oder Bestimmung meines Gemüthes nicht die Schwerkraft ist; so hat sie doch einen eben so sichern und nothwendigen Einfluß und Wirkung auf mich, wie jene Kraft auf einen Stein.“ — S. 43. „Der Ausdruck, daß der Wille ein Sichselbstbestimmendes sei, giebt gar keinen Begriff, oder vielmehr enthält eine Absurdität, nämlich diese, daß eine Bestimmung, welche eine Wirkung ist, eintritt ohne irgend eine Ursache. Denn ausschließlich von Allem, was unter der Benennung Motiv verstanden wird, bleibt in der That gar nichts übrig, was jene Bestimmung hervorbringen könnte. Gebrauche Einer was für Worte er will, einen Begriff davon, daß wir bisweilen durch Motive, bisweilen aber ohne alle Motive zu etwas bestimmt würden, kann er doch nicht mehr haben als davon, daß eine Waagschale bisweilen durch Gewichte herabgezogen würde, bisweilen aber durch eine Art Substanz, die gar kein Gewicht hätte und die, was immer sie auch an sich selbst seyn möchte, in Hinsicht auf die Waagschale nichts wäre.“ — S. 66. „Im eigentlichen philosophischen Ausdruck sollte das Motiv die eigentliche Ursache der Handlung genannt werden: denn die ist es so sehr, wie irgend etwas in der Natur die Ursache eines andern ist.“ — S. 84. „Nie wird es in unsrer Macht stehn, zwei verschiedene Wahlen zu treffen, wenn alle vorhergängigen Umstände genau dieselben sind.“ — S. 90. „Allerdings kann ein Mensch, der sich über irgend eine bestimmte Handlung in seinem vergangenen Lebenslaufe Vorwürfe macht, sich einbilden, daß wenn er wieder in derselben Lage wäre, er anders handeln würde. Allein dies ist bloße Täuschung: wenn er sich strenge prüft und alle Umstände in Anschlag bringt; so kann er sich überzeugen, daß, bei derselben innern Stimmung und genau derselben Ansicht der Dinge, die er damals hatte, mit Ausschluß aller andern seitdem durch Ueberlegung erlangten Ansichten, er nicht anders handeln konnte, als wie er gehandelt hat.“ — S. 287. „Kurzum, es liegt hier keine andre Wahl vor, als die zwischen der Lehre von der Nothwendigkeit, oder absolutem Unsinn.“

mination, which is an *effect*, takes place, without any cause at all. For exclusive of every thing that comes under the denomination of *motive*, there is really nothing at all left, to produce the determination. Let a man use what *words* he pleases, he can have no more *conception* how we can sometimes be determined by motives, and sometimes without any motive, than he can have of a scale being sometimes weighed down by weights, and sometimes by a kind of substance that has no weight at all, which, whatever it be in itself, must, with respect to the scale be *nothing*. — S. 66. In proper philosophical language, the motive ought to be call'd the *proper cause* of the action. It is as much so as any thing in nature is the cause of any thing else. — S. 84. It will never be in our power to choose two things, when all the previous circumstances are the very same. — S. 90. A man indeed, when he reproaches himself for any particular action in his passed conduct, may fancy that, if he was in the same situation again, he would have acted differently. But this is a mere *deception*; and if he examines himself strictly, and takes in all circumstances, he may be satisfied that, with the same inward disposition of mind, and with precisely the same view of things, that he had then, and exclusive of all others, that he has acquired by reflection *since*, he could not have acted otherwise than he did. — S. 287. In short, there is no choice in the case, but of the doctrine of necessity or absolute nonsense. —

Nun ist zu bemerken, daß es dem Priestley gerade so gegangen ist, wie dem Spinoza und noch einem sogleich anzuführenden sehr großen Manne. Priestley sagt nämlich in der Vorrede zur ersten Ausgabe S. XXVII. I was not however a ready convert to the doctrine of necessity. Like Dr. Hartley himself, I gave up my liberty with great reluctance, and in a long correspondence, which I

once had on the subject, I maintained very strenuously the doctrine of liberty, and did not at all yield to the arguments then proposed to me. *)

Der dritte große Mann, dem es eben so ergangen, ist Voltaire, welcher es mit der ihm eigenen Liebenswürdigkeit und Naivetät berichtet. Nämlich in seinem Traité de métaphysique, chap. 7. hatte er die sogenannte Willensfreiheit ausführlich und lebhaft vertheidigt. Allein in seinem mehr als vierzig Jahre später geschriebenen Buche Le philosophe ignorant, lehrt er die strenge Necessitation der Willensakte, im dreizehnten Kapitel, welches er so beschließt: Archimède est également nécessité de rester dans sa chambre, quand on l'y enferme, et quand il est si fortement occupé d'un problème, qu'il ne reçoit pas l'idée de sortir:

Ducunt volentem fata, nolentem trahunt.

L'ignorant qui pense ainsi n'a pas toujours pensé de même, mais il est enfin contraint de se rendre. Im darauf folgenden Buche le principe d'action, sagt er chap. 13: Une boule, qui en pousse une autre, un chien de chasse, qui court nécessairement et volontairement après un cerf, ce cerf, qui franchit un fossé immense avec non moins de nécessité et de volonté: tout cela n'est pas plus invinciblement déterminé que nous le sommes à tout ce que nous fesons.

Diese gleichmäßige Bekehrung dreier so höchst eminenter Köpfe zu unsrer Einsicht muß denn doch wohl Jeden stutzig machen, der mit dem gar nicht zur Sache redenden „aber ich

*) „Ich bin jedoch nicht leicht zu der Lehre von der Nothwendigkeit zu bekehren gewesen. Wie Dr. Hartley selbst habe ich meine Freiheit nur mit großem Widerstreben aufgegeben: in einem langen Briefwechsel, den ich einst über diesen Gegenstand führte, behauptete ich sehr eifrig die Lehre von der Freiheit und gab keineswegs den Gründen nach, die man mir entgegensetzte.“

kann doch thun was ich will" seines einfältigen Selbstbewußtseyns wohlgegründete Wahrheiten anzufechten unternimmt.

Nach diesen seinen nächsten Vorgängern darf es uns nicht wundern, daß Kant die Nothwendigkeit, mit welcher der empirische Charakter durch die Motive zu Handlungen bestimmt wird, als eine, wie bei ihm, so auch bei Andern bereits ausgemachte Sache nahm und sich nicht damit aufhielt, sie von Neuem zu beweisen. Seine „Ideen zu einer allgemeinen Geschichte" hebt er so an: „Was man sich auch in metaphysischer „Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens „machen möge; so sind doch die Erscheinungen desselben, „die menschlichen Handlungen, eben so wohl als jede andere „Naturbegebenheit, nach allgemeinen Natur-Gesetzen bestimmt." — In der Kritik der reinen Vernunft (S. 548 der ersten oder S. 577 der fünften Auflage) sagt er: „Weil „der empirische Charakter selbst aus den Erscheinungen als „Wirkung und aus der Regel derselben, welche Erfahrung an „die Hand giebt, gezogen werden muß; so sind alle Handlungen des Menschen, in der Erscheinung, aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden andern Ursachen nach „der Ordnung der Natur bestimmt und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkühr bis auf den Grund erforschen könnten; so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, „die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als nothwendig erkennen könnten. „In Ansehung dieses empirischen Charakters giebt es also keine „Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich beobachten und, wie es „in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die „bewegenden Ursachen physiologisch erforschen wollen." — Eben daselbst S. 798 der ersten oder 826 der fünften Auflage heißt es: „Der Wille mag auch frei seyn, so kann dies doch „nur die intelligible Ursache unsers Wollens angehn. Denn, „was die Phänomene der Aeußerungen desselben, d. i. die „Handlungen betrifft, so müssen wir, nach einer unverletzlichen

„Grundmaxime, ohne welche wir keine Vernunft im empiri-
„schen Gebrauch ausüben können, sie niemals anders als alle „übrigen Erscheinungen der Natur, nämlich nach unwandelba-„ren Gesetzen derselben erklären." — Ferner in der Kritik der praktischen Vernunft S. **177**, der vierten Auflage oder **230** der Rosenkranzischen. „Man kann also einräumen, daß, wenn „es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, „so wie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen „zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste „Triebfeder dazu uns bekannt würde, imgleichen alle auf diese „wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Ver-„halten auf die Zukunft, mit Gewißheit, so wie eine Mond-„oder Sonnenfinsterniß ausrechnen könnte."

Hieran aber knüpft er seine Lehre vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, vermöge der Unterscheidung des intelligibeln Charakters vom empirischen, auf welche Ansicht, da ich mich gänzlich zu ihr bekenne, ich weiter unten zurückkommen werde. Kant hat sie zwei Mal vorgetragen, nämlich in der Kritik der reinen Vernunft S. **532** — **554** der ersten oder S. **560** — **582** der fünften Auflage, noch deutlicher aber in der Kritik der praktischen Vernunft S. **169** — **179** der vierten Auflage oder S. **224** — **231** der Rosenkranzischen: diese überaus tief gedachten Stellen muß Jeder lesen, der eine gründliche Erkenntniß von der Vereinbarkeit der menschlichen Freiheit mit der Nothwendigkeit der Handlungen erlangen will.

Von den Leistungen aller dieser edeln und ehrwürdigen Vorgänger unterscheidet gegenwärtige Abhandlung des Gegenstandes sich bis hieher hauptsächlich in zwei Punkten: erstlich dadurch, daß ich, auf Anleitung der Preisfrage, die innere Wahrnehmung des Willens im Selbstbewußtseyn, von der äußern streng gesondert und jede von beiden für sich betrachtet habe, wodurch die Aufdeckung der Quelle der auf die meisten Menschen so unwiderstehlich wirkenden Täuschung allererst möglich geworden; zweitens dadurch, daß ich den Willen im Zusammenhange mit der gesammten übrigen Natur in Betracht

gezogen habe, was Keiner vor mir gethan, und wodurch allererst der Gegenstand mit derjenigen Gründlichkeit, methodischen Einsicht und Ganzheit, deren er fähig ist, abgehandelt werden konnte.

Jetzt noch ein Paar Worte über einige Schriftsteller, die nach Kant geschrieben haben, welche ich jedoch nicht als meine Vorgänger betrachte.

Von der so eben belobten, höchst wichtigen Lehre Kants, über den intelligibeln und empirischen Charakter, hat eine erläuternde Paraphrase Hr. v. Schelling geliefert, in seiner Untersuchung über die menschliche Freiheit." S. 465 — 471. Diese Paraphrase kann, durch die Lebhaftigkeit ihres Kolorits, dienen, Manchem die Sache faßlicher zu machen, als die gründliche aber trockene Kantische Darstellung es vermag. Inzwischen darf ich derselben nicht erwähnen, ohne zur Ehre der Wahrheit und Kants zu rügen, daß Hr. v. Schelling hier, wo er eine der wichtigsten und bewunderungswürdigsten, ja, meines Erachtens, die tiefsinnigste aller Kantischen Lehren vorträgt, nicht deutlich ausspricht, daß, was er jetzt darlegt, dem Inhalte nach, Kanten angehört, vielmehr sich so ausdrückt, daß die allermeisten Leser, als welchen der Inhalt der weitläuftigen und schwierigen Werke des großen Mannes nicht genau gegenwärtig ist, wähnen müssen, hier des Hrn. v. Schelling eigene Gedanken zu lesen. Wie sehr hierin der Erfolg der Absicht entsprochen hat, will ich nur durch einen Beleg von vielen zeigen. Noch heutigen Tages sagt ein junger Professor der Philosophie in Halle, Hr. Erdmann, in seinem Buche v. 1837, betitelt „Leib und Seele," S. 101: „wenn auch Leibnitz, ähnlich wie Schelling in seiner Abhand„lung über die Freiheit, die Seele vor aller Zeit sich bestimmen läßt" u. s. w. Hr. v. Schelling steht also hier zu Kant in der glücklichen Lage des Amerigo zum Kolumbus: mit seinem Namen wird die fremde Entdeckung gestempelt. Er hat es aber auch seiner Klugheit und nicht dem Zufall zu danken. Denn er hebt, S. 465, an: „Ueberhaupt

„hat erst der Idealismus die Lehre von der Freiheit in „dasjenige Gebiet erhoben" u. s. w. und nun folgen unmittelbar die Kantischen Gedanken. Also statt hier, der Redlichkeit gemäß, zu sagen Kant, sagt er klüglich der Idealismus: unter diesem vieldeutigen Ausdruck wird jedoch hier Jeder Fichte's und Hrn. v. Schellings erste, Fichtianische Philosophie verstehn, nicht aber Kants Lehre, da dieser gegen die Benennung Idealismus für seine Philosophie protestirt, ja seiner zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft S. 274 eine „Widerlegung des Idealismus" eingefügt hatte. Auf der folgenden Seite erwähnt nun Hr. v. Schelling sehr klüglich, in einer beiläufigen Phrase, den „Kantischen Begriff," um nämlich die zu beschwichtigen, welche schon wissen, daß es Kantischer Reichthum ist, den man hier so pomphaft als eigene Waare auskramt. Dann aber wird noch gar S. 472, aller Wahrheit und Gerechtigkeit zum Trotz, gesagt, Kant hätte sich nicht zu derjenigen Ansicht in der Theorie erhoben, u. s. w.: während aus den beiden oben von mir zum Nachlesen empfohlenen, unsterblichen Stellen Kants Jeder deutlich sehen kann, daß gerade diese Ansicht ihm allein ursprünglich angehört, welche ohne ihn noch tausend solche Köpfe, wie die Herren Fichte und Schelling nimmermehr zu fassen fähig gewesen wären. Da ich hier von der Abhandlung des Hrn. v. Schelling zu sprechen hatte, durfte ich über diesen Punkt nicht schweigen, sondern habe nur meine Pflicht erfüllt gegen jenen großen Lehrer der Menschheit, der ganz allein neben Göthe der gerechte Stolz der Deutschen Nation ist, indem ich was unwidersprechlich ihm allein angehört ihm vindicire; — zumal in einer Zeit, von der ganz eigentlich Göthe's Wort gilt: „dem Knabenvolk gehört die Bahn."

Außer dieser Paraphrase Kantischer Gedanken enthalten jene „Untersuchungen über die Freiheit" nichts, was dienen könnte, uns neue oder gründliche Aufklärungen über dieselbe zu verschaffen. Dies kündigt sich auch schon gleich Anfangs durch

die Definition an: die Freiheit sei „ein Vermögen des Guten und Bösen." Für den Katechismus mag eine solche Definition tauglich seyn: in der Philosophie aber ist damit nichts gesagt und folglich auch nichts anzufangen. Denn Gutes und Böses sind weit davon entfernt einfache Begriffe (notiones simplices) zu seyn, die, an sich selbst klar, keiner Erklärung, Feststellung und Begründung bedürften. Ueberhaupt handelt nur ein kleiner Theil jener Abhandlung von der Freiheit: ihr Hauptinhalt ist vielmehr ein ausführlicher Bericht über einen Gott, mit welchem der Herr Verfasser intime Bekanntschaft verräth, da er uns sogar dessen Entstehung beschreibt; nur ist zu bedauern, daß er mit keinem Worte erwähnt, wie er denn zu dieser Bekanntschaft gekommen sei. Den Anfang der Abhandlung macht ein Gewebe von Sophismen, deren Seichtigkeit Jeder erkennen wird, der sich durch die Dreistigkeit des Tons nicht einschüchtern läßt.

Seitdem und in Folge dieses und ähnlicher Erzeugnisse ist nun in der Deutschen Philosophie an die Stelle deutlicher Begriffe und redlichen Forschens „intellektuale Anschauung" und „absolutes Denken" getreten: Imponiren, Verdutzen, Mystifiziren, dem Leser durch allerlei Kunstgriffe Sand in die Augen streuen, ist die Methode geworden, und durchgängig leitet statt der Einsicht die Absicht den Vortrag. Durch welches Alles denn die Philosophie, wenn man sie noch so nennen will, mehr und mehr und immer tiefer hat sinken müssen, bis sie zuletzt die tiefste Stufe der Erniedrigung erreichte durch Hegel, der, um die durch Kant errungene Freiheit des Denkens wieder zu ersticken, die Philosophie, die Tochter der Vernunft und künftige Mutter der Wahrheit, zum Werkzeug des Obskurantismus und protestantischen Jesuitismus machte, um aber die Schmach zu verhüllen und zugleich die größtmöglichste Verdummung der Köpfe herbeizuführen, den Deckmantel des hohlsten Wortkrams und des unsinnigsten Gallimathias, der jemals, wenigstens außer dem Tollhause, gehört worden, darüber zog.

In England und Frankreich steht die Philosophie, im Ganzen genommen, fast noch da wo Locke und Condillac sie gelassen haben. Maine de Byran, von seinem Herausgeber, Hrn. Cousin, le premier métaphysicien Français de mon tems genannt, ist, in seinen 1834 erschienenen nouvelles considérations du physique et moral, ein fanatischer Bekenner des liberi arbitrii indifferentiae, und nimmt es als eine Sache, die sich ganz und gar von selbst versteht. Nicht anders machen es manche der deutschen neueren, philosophischen Skribenten: das liberum arbitrium indifferentiae, unter dem Namen „sittliche Freiheit" tritt als eine ausgemachte Sache bei ihnen auf, gerade als ob alle die oben angeführten großen Männer nie dagewesen wären. Leuten dieses Schlages kann man freilich nur zurufen:

„Seid ihr nicht wie die Weiber, die beständig
„Zurück nur kommen auf ihr erstes Wort,
„Wenn man Vernunft gesprochen stundenlang?"

Und nun gar die medicinischen, zoologischen, historischen, politischen und belletristischen Schriftsteller unsrer Tage, wie äußerst gern ergreifen sie jede Gelegenheit, um die „Freiheit des Menschen," die „sittliche Freiheit" zu erwähnen! Auf eine Erklärung derselben lassen sie sich freilich nicht ein: aber wenn man sie examiniren dürfte, würde man finden, daß sie dabei entweder gar nichts, oder aber unser altes, ehrliches, wohlbekanntes liberum arbitrium indifferentiae denken, in so vornehme Redensarten sie es auch kleiden möchten, also einen Begriff, von dessen Unstatthaftigkeit den großen Haufen zu überzeugen, wohl nimmer gelingen wird, von welchem jedoch Gelehrte sich hüten sollten, mit so viel Unschuld zu reden. — Aber nicht allein hat die Natur, zu allen Zeiten, nur höchst wenige wirkliche Denker, als seltene Ausnahmen, hervorgebracht; sondern diese Wenigen selbst sind stets auch nur für sehr Wenige dagewesen. Daher eben behaupten Wahn und Irrthum fortwährend die Herrschaft. —

Bei einem moralischen Gegenstande ist auch das Zeugniß der großen Dichter von Gewicht. Sie reden nicht nach systematischer Untersuchung, aber ihrem Tiefblick liegt die menschliche Natur offen: daher treffen ihre Aussagen unmittelbar die Wahrheit. — Im Sh'akspeare, **Measure for measure, A. 2. Sc. 2.** bittet Isabella den Reichsverweser Angelo um Gnade für ihren zum Tode verurtheilten Bruder:

Angelo. I will not do it.

Isab. But can You if you would?

Ang. Look, what I *will* not, that I *cannot* do. *)

Auch Walter Scott, dieser große Kenner und Maler des menschlichen Herzens und seiner geheimsten Regungen, hat jene tief liegende Wahrheit rein zu Tage gefördert, in seinem St. Ronans Well, Vol. 3. chap. 6. Er stellt eine sterbende reuige Sünderin dar, die auf dem Sterbebette ihr geängstetes Gewissen durch Geständnisse zu erleichtern sucht, und mitten unter diesen läßt er sie sagen:

Go, and leave me to my fate; I am the most detestable wretch, that ever liv'd, — detestable to myself, worst of all, because even in my penitence there is a secret whisper that tells me, that were I as I have been, I would again act over all the wickedness I have done, and much worse. Oh! for Heavens assistance, to crush the wicked thought! **)

---

*) Angelo. Ich will es nicht thun.
Isabella Aber könntet Ihr's, wenn ihr wolltet?
Angelo. Seht, was ich nicht will, das kann ich nicht.

**) „Geht und überlaßt mich meinem Schicksale. Ich bin das elendeste und abscheulichste Geschöpf, das je gelebt hat, — mir selber am abscheulichsten. Denn mitten in meiner Reue flüstert etwas mir heimlich zu, daß, wenn ich wieder wäre, wie ich gewesen bin, ich alle Schlechtigkeiten, die ich begangen habe, abermals begehen würde, ja noch schlimmere dazu. O, um des Himmels Beistand, den nichtswürdigen Gedanken zu ersticken.“

Auch eine berühmte Stelle in Schillers Wallenstein gehört hieher:

„Des Menschen Thaten und Gedanken, wißt!
Sind nicht wie Meeres blind bewegte Wellen.
Die inn're Welt, sein Mikrokosmus, ist
Der tiefe Schacht, aus dem sie ewig quellen.
Sie sind nothwendig, wie des Baumes Frucht.
Sie kann der Zufall gaukelnd nicht verwandeln.
Hab' ich des Menschen Kern erst untersucht,
So weiß ich auch sein Wollen und sein Handeln.“

V.

Schluß und höhere Ansicht.

Alle jene sowohl poetischen als philosophischen glorreichen Vorgänger in der von mir verfochtenen Wahrheit habe ich hier gern in Erinnerung gebracht. Inzwischen sind nicht Autoritäten, sondern Gründe die Waffe des Philosophen: daher ich nur mit diesen meine Sache geführt habe und doch hoffe, ihr eine solche Evidenz gegeben zu haben, daß ich jetzt wohl berechtigt bin, die Folgerung a non posse ad non esse zu ziehn, wodurch die oben, bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns, direkt und thatsächlich, folglich a posteriori begründete Verneinung der von der Königlichen Societät aufgestellten Frage jetzt auch mittelbar und a priori begründet ist: indem was überhaupt nicht vorhanden ist, auch nicht im Selbstbewußtseyn Data haben kann, aus denen es sich beweisen ließe.

Wenn nun auch die hier verfochtene Wahrheit zu denen gehören mag, welche den vorgefaßten Meinungen der kurzsichtigen Menge entgegen, ja dem Schwachen und Unwissenden anstößig seyn können; so hat mich dies nicht abhalten dürfen, sie ohne Umschweife und ohne Rückhalt darzulegen: angesehn, daß ich hier nicht zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie rede, welche ihre sehr zeitgemäße Frage nicht aufgestellt hat zur Befestigung des Vorurtheils, sondern zur Ehre der Wahrheit. — Ueberdies wird der redliche Wahrheitsforscher, so lange es sich noch darum handelt, eine Wahrheit festzustellen und zu beglaubigen, stets ganz allein auf ihre Gründe und nicht auf ihre Folgen sehn, als wozu die Zeit dann seyn wird, wann sie selbst feststeht. Unbekümmert um die Folgen, allein die Gründe prüfen und nicht erst fragen, ob eine erkannte Wahr-

heit auch mit dem System unserer übrigen Ueberzeugungen in Einklang stehe oder nicht, — dies ist es, was schon Kant empfielt, dessen Worte ich hier zu wiederholen mich nicht entbrechen kann: „Dies bestärkt die schon von Andern erkannte „und gepriesene Maxime, in jeder wissenschaftlichen Untersu„chung mit aller möglichen Genauigkeit und Offenheit seinen „Gang ungestört fortzusetzen, ohne sich an das zu kehren, wo„wider sie außer ihrem Felde etwan verstoßen möchte, sondern „sie für sich allein, so viel man kann, wahr und vollständig „zu vollführen. Oeftere Beobachtung hat mich überzeugt, daß, „wenn man dieses Geschäft zu Ende gebracht hat, das, was „in der Hälfte desselben, in Betracht anderer Lehren außerhalb, „mir bisweilen sehr bedenklich schien, wenn ich diese Bedenk„lichkeit nur so lange aus den Augen ließ und bloß auf mein „Geschäft Acht hatte, bis es vollendet sei, endlich auf uner„wartete Weise mit demjenigen vollkommen zusammenstimmte, „was sich ohne die mindeste Rücksicht auf jene Lehren, ohne „Parteilichkeit und Vorliebe für dieselben, von selbst gefunden „hatte. Schriftsteller würden sich manche Irrthümer, manche „verlorene Mühe (weil sie auf Blendwerk gestellt war) erspa„ren, wenn sie sich nur entschließen könnten, mit etwas mehr „Offenheit zu Werke zu gehn." (Kritik der praktischen Vernunft, S. **190** der vierten Auflage, oder S. **239** der Rosenkranzischen.)

Unsere metaphysischen Kenntnisse überhaupt sind doch wohl noch himmelweit davon entfernt, eine solche Gewißheit zu haben, daß man irgend eine gründlich erwiesene Wahrheit darum verwerfen sollte, weil ihre Folgen nicht zu jenen passen. Vielmehr ist jede errungene und festgestellte Wahrheit ein eroberter Theil des Gebiets der Probleme des Wissens überhaupt und ein fester Punkt, die Hebel anzulegen, welche andere Lasten bewegen werden, ja, von welchem aus man sich, in günstigen Fällen, mit einem Male zu einer höhern Ansicht des Ganzen, als man bisher gehabt, emporschwingt. Denn die Verkettung der Wahrheiten ist in jedem Gebiete des Wissens so groß, daß

wer sich in den ganz sichern Besitz einer einzigen gesetzt hat, allenfalls hoffen darf, von da aus das Ganze zu erobern. Wie bei einer schwierigen algebraischen Aufgabe eine einzige positiv gegebene Größe von unschätzbarem Werth ist, weil sie die Lösung möglich macht; so ist, in der schwierigsten aller menschlichen Aufgaben, welches die Metaphysik ist, die sichere, a priori und a posteriori bewiesene Erkenntniß der strengen Nothwendigkeit, mit der aus gegebenem Charakter und gegebenen Motiven die Thaten erfolgen, ein solches unschätzbares Datum, von welchem ganz allein ausgehend man zur Lösung der gesammten Aufgabe gelangen kann. Daher muß Alles, was nicht eine feste, wissenschaftliche Beglaubigung aufzuweisen hat, einer solchen wohlbegründeten Wahrheit, wo es ihr im Wege steht, weichen, nicht aber diese jenem: und keineswegs darf sie sich zu Accomodationen und Beschränkungen verstehn, um sich mit unbewiesenen und vielleicht irrigen Behauptungen in Einklang zu setzen.

Noch eine allgemeine Bemerkung sei mir hier erlaubt. Ein Rückblick auf unser Resultat giebt zu der Betrachtung Anlaß, daß in Hinsicht der zwei Probleme, welche schon im vorigen Abschnitt als die tiefsten der Philosophie der Neueren, hingegen den Alten nicht deutlich bewußt, bezeichnet wurden, — nämlich das Problem von der Willensfreiheit und das vom Verhältniß zwischen Idealem und Realem, — der gesunde aber rohe Verstand nicht nur inkompetent ist; sondern sogar einen entschiedenen natürlichen Hang zum Irrthum hat, von welchem ihn zurückzubringen es einer schon weit gediehenen Philosophie bedarf. Es ist ihm nämlich wirklich natürlich, hinsichtlich auf das Erkennen viel zu viel dem Objekt beizumessen, daher es Locke's und Kant's bedurfte, um zu zeigen, wie sehr viel davon aus dem Subjekt entspringt. Hinsichtlich auf das Wollen hingegen hat er umgekehrt den Hang, viel zu wenig dem Objekt und viel zu viel dem Subjekt beizulegen, indem er dasselbe ganz und gar von diesem ausgehn läßt, ohne den im Objekt gelegenen Faktor, die Motive, gehörig in

Anschlag zu bringen, welche eigentlich die ganze individuelle Beschaffenheit der Handlungen bestimmen, während nur ihr Allgemeines und Wesentliches, nämlich ihr moralischer Grundcharakter, vom *Subjekt* ausgeht. Eine solche dem Verstande natürliche Verkehrtheit in spekulativen Forschungen darf uns jedoch nicht wundern; da er ursprünglich allein zu praktischen und keineswegs zu spekulativen Zwecken bestimmt ist. —

Wenn wir nun in Folge unserer bisherigen Darstellung alle Freiheit des menschlichen Handelns völlig aufgehoben und dasselbe als durchweg der strengsten Nothwendigkeit unterworfen erkannt haben; so sind wir eben dadurch auf den Punkt geführt, auf welchem wir *die wahre moralische Freiheit*, welche höherer Art ist, werden begreifen können.

Es giebt nämlich noch eine Thatsache des Bewußtseyns, von welcher ich bisher, um den Gang der Untersuchung nicht zu stören, gänzlich abgesehn habe. Diese ist das völlig deutliche und sichere Gefühl der *Verantwortlichkeit* für das was wir thun, der *Zurechnungsfähigkeit* für unsre Handlungen, beruhend auf der unerschütterlichen Gewißheit, daß wir selbst *die Thäter unsrer Thaten* sind. Vermöge dieses Bewußtseyns kommt es Keinem, auch dem nicht, der von der im Bisherigen dargelegten Nothwendigkeit, mit welcher unsre Handlungen eintreten, völlig überzeugt ist, jemals in den Sinn, sich für ein Vergehn durch diese Nothwendigkeit zu entschuldigen und die Schuld von sich auf die Motive zu wälzen, da ja bei deren Eintritt die That unausbleiblich war. Denn er sieht sehr wohl ein, daß diese Nothwendigkeit eine *subjektive* Bedingung hat, und daß hier objective, d. h. unter den vorhandenen Umständen, also unter der Einwirkung der Motive, die ihn bestimmt haben, doch eine ganz andere Handlung, ja, die der seinigen gerade entgegengesetzte, sehr wohl möglich war und hätte geschehn können, *wenn nur Er ein Anderer gewesen wäre*: hieran allein hat es gelegen. Ihm, weil er dieser und kein Anderer ist, weil er einen solchen und solchen Charakter hat, war freilich keine andere Handlung

möglich: aber an sich selbst, also objective, war sie möglich. Die Verantwortlichkeit, deren er sich bewußt ist, trifft daher bloß zunächst und ostensibel die That, im Grunde aber seinen Charakter: für diesen fühlt er sich verantwortlich. Und für diesen machen ihn auch die Andern verantwortlich, indem ihr Urtheil sogleich die That verläßt, um die Eigenschaften des Thäters festzustellen: „er ist ein schlechter Mensch, ein Bösewicht," — oder „er ist ein Spitzbube" — oder „er ist eine kleine, falsche, niederträchtige Seele," — so lautet ihr Urtheil und auf seinen Charakter laufen ihre Vorwürfe zurück. Die That, nebst dem Motiv, kommt dabei bloß als Zeugniß von dem Charakter des Thäters in Betracht, gilt aber als sicheres Symptom desselben, wodurch er unwiderruflich und für immer festgestellt ist. Nicht auf die vorübergehende That, sondern auf die bleibenden Eigenschaften des Thäters, d. h. des Charakters, aus welchem sie hervorgegangen, wirft sich der Haß, der Abscheu und die Verachtung. Daher sind in allen Sprachen die Epitheta moralischer Schlechtigkeit, die Schimpfnamen, welche sie bezeichnen, vielmehr Prädikate des Menschen als der Handlungen. Dem Charakter werden sie angehängt: denn dieser hat die Schuld zu tragen, deren er auf Anlaß der Thaten bloß überführt worden.

Da, wo die Schuld liegt, muß auch die Verantwortlichkeit liegen: und da diese das alleinige Datum ist, welches auf moralische Freiheit zu schließen berechtigt; so muß auch die Freiheit ebendaselbst liegen, also im Charakter des Menschen; um so mehr, als wir uns hinlänglich überzeugt haben, daß sie unmittelbar in den einzelnen Handlungen nicht anzutreffen ist, als welche, unter Voraussetzung des Charakters, streng necessitirt eintreten. Der Charakter aber ist, wie im dritten Abschnitt gezeigt worden, angeboren und unveränderlich.

Die Freiheit in diesem Sinn also, dem alleinigen, zu welchem die Data vorliegen, wollen wir jetzt noch etwas näher betrachten, um, nachdem wir sie aus einer Thatsache des Be-

wußtseyns erschlossen und ihren Ort gefunden haben, sie auch, so weit es möglich seyn möchte, philosophisch zu begreifen.

Im dritten Abschnitte hatte sich ergeben, daß jede Handlung eines Menschen das Produkt zweier Faktoren sei: seines Charakters mit dem Motiv. Dies bedeutet keineswegs, daß sie ein Mittleres, gleichsam ein Kompromiß zwischen dem Motiv und dem Charakter sei; sondern sie thut beiden volles Genüge, indem sie, ihrer ganzen Möglichkeit nach, auf beiden zugleich beruht, nämlich darauf, daß das wirkende Motiv auf diesen Charakter treffe und dieser Charakter durch ein solches Motiv bestimmbar sei. Der Charakter ist die empirisch erkannte, beharrliche und unveränderliche Beschaffenheit eines individuellen Willens. Da nun dieser Charakter ein eben so nothwendiger Faktor jeder Handlung ist, wie das Motiv; so erklärt sich hiedurch das Gefühl, daß unsre Thaten von uns selbst ausgehn, oder jenes „Ich will," welches alle unsre Handlungen begleitet und vermöge dessen Jeder sie als seine Thaten anerkennen muß, für welche er sich daher moralisch verantwortlich fühlt. Dieses ist nun wieder eben jenes oben bei Untersuchung des Selbstbewußtseyns gefundene „Ich will und will stets nur was ich will," — welches den rohen Verstand verleitet, eine absolute Freiheit des Thuns und Lassens, ein liberum arbitrium indifferentiæ, hartnäckig zu behaupten. Allein es ist nichts weiter, als das Bewußtseyn des zweiten Faktors der Handlung, welcher für sich allein ganz unfähig wäre, sie hervorzubringen, hingegen beim Eintritt des Motivs eben so unfähig ist, sie zu unterlassen. Aber erst indem er auf diese Weise in Thätigkeit versetzt wird, giebt er seine eigene Beschaffenheit dem Erkenntnißvermögen kund, als welches, wesentlich nach Aussen, nicht nach Innen gerichtet, sogar die Beschaffenheit des eigenen Willens erst aus seinen Handlungen empirisch kennen lernt. Diese nähere und immer intimer werdende Bekanntschaft ist es eigentlich, was man das Gewissen nennt, welches auch eben deshalb direkt erst nach der Handlung laut wird; vorher höchstens nur indirekt, in-

dem es etwan mittelst der Reflexion und Rückblick auf ähnliche Fälle, über die es sich schon erklärt hat, als ein künftig Eintretendes bei der Ueberlegung in Anschlag gebracht wird.

Hier ist nun der Ort, an die schon im vorigen Abschnitt erwähnte Darstellung zu erinnern, welche Kant von dem Verhältniß zwischen empirischem und intelligibelm Charakter und dadurch von der Vereinbarkeit der Freiheit mit der Nothwendigkeit gegeben hat, und welche zum Schönsten und Tiefgedachtesten gehört, was dieser große Geist, ja, was Menschen jemals hervorgebracht haben. Ich habe mich nur darauf zu berufen, da es eine überflüssige Weitläufigkeit wäre, es hier zu wiederholen. Aber nur daraus läßt sich, so weit menschliche Kräfte es vermögen, begreifen, wie die strenge Nothwendigkeit unsrer Handlungen doch zusammenbesteht mit derjenigen Freiheit, von welcher das Gefühl der Verantwortlichkeit Zeugniß ablegt, und vermöge welcher wir die Thäter unsrer Thaten und diese uns moralisch zuzurechnen sind. — Jenes von Kant dargelegte Verhältniß des empirischen zum intelligibeln Charakter beruht ganz und gar auf dem, was den Grundzug seiner gesammten Philosophie ausmacht, nämlich auf der Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich: und wie bei ihm die vollkommene empirische Realität der Erfahrungswelt zusammenbesteht mit ihrer transscendentalen Idealität; eben so die strenge empirische Nothwendigkeit des Handelns mit dessen transscendentaler Freiheit. Der empirische Charakter nämlich ist, wie der ganze Mensch, als Gegenstand der Erfahrung eine bloße Erscheinung, daher an die Formen aller Erscheinung, Zeit, Raum und Kausalität gebunden und deren Gesetzen unterworfen: hingegen ist die als Ding an sich von diesen Formen unabhängige und deshalb keinem Zeitunterschied unterworfene, mithin beharrende und unveränderliche Bedingung und Grundlage dieser ganzen Erscheinung sein intelligibler Charakter, d. h. sein Wille als Ding an sich, welchem, in solcher Eigenschaft, allerdings auch absolute Freiheit, d. h. Unabhängigkeit vom Gesetze der Kausa-

lität, (als einer bloßen Form der Erscheinungen) zukommt. Diese Freiheit aber ist eine transscendentale, d. h. nicht in der Erscheinung hervortretende, sondern nur in so fern vorhandene, als wir von der Erscheinung und allen ihren Formen abstrahiren, um zu dem zu gelangen, was, ausser aller Zeit, als das innere Wesen des Menschen an sich selbst zu denken ist. Vermöge dieser Freiheit sind alle Thaten des Menschen sein eigenes Werk; so nothwendig sie auch aus dem empirischen Charakter, bei seinem Zusammentreffen mit den Motiven hervorgehn: weil dieser empirische Charakter bloß die Erscheinung des intelligibeln in unserm an Zeit, Raum und Kausalität gebundenen Erkenntnißvermögen, d. h. die Art und Weise ist, wie diesem das Wesen an sich unsers eigenen Selbst sich darstellt. Demzufolge ist zwar der Wille frei, aber nur an sich selbst und ausserhalb der Erscheinung: in dieser hingegen stellt er sich schon mit einem bestimmten Charakter dar, welchem alle seine Thaten gemäß seyn und daher, wenn durch die hinzugetretenen Motive näher bestimmt, nothwendig so und nicht anders ausfallen müssen.

Dieser Weg führt, wie leicht abzusehn, dahin, daß wir das Werk unsrer Freiheit nicht mehr, wie es die gemeine Ansicht thut, in unsern einzelnen Handlungen, sondern im ganzen Seyn und Wesen (existentia et essentia) des Menschen selbst zu suchen haben, welches gedacht werden muß als seine freie That, die bloß für das an Zeit, Raum und Kausalität geknüpfte Erkenntnißvermögen in einer Vielheit und Verschiedenheit von Handlungen sich darstellt, welche aber, eben wegen der ursprünglichen Einheit des in ihnen sich Darstellenden, alle genau den selben Charakter tragen müssen und daher als von den jedesmaligen Motiven, von denen sie hervorgerufen und im Einzelnen bestimmt werden, streng necessitirt erscheinen. Demnach steht für die Welt der Erfahrung das **Operari sequitur esse** ohne Ausnahme fest. Jedes Ding wirkt gemäß seiner Beschaffenheit, und sein auf Ursachen erfolgendes Wirken giebt diese Beschaffenheit kund. Jeder Mensch handelt nach

dem wie er ist, und die demgemäß jedes Mal nothwendige Handlung bestimmen, für den individuellen Fall, allein die Motive. Die Freiheit, welche daher im Operari nicht anzutreffen seyn kann, muß im *Esse* liegen. Es ist ein Grundirrthum, ein ὑστερον προτερον aller Zeiten gewesen, die Nothwendigkeit dem Esse und die Freiheit dem Operari beizulegen. Umgekehrt, im *Esse* allein liegt die Freiheit; aber aus ihm und den Motiven folgt das Operari mit Nothwendigkeit: und an dem was wir thun, erkennen wir was wir sind. Hierauf, und nicht auf dem vermeinten libero arbitrio indifferentiæ, beruht das Bewußtseyn der Verantwortlichkeit und die moralische Tendenz des Lebens. Es kommt Alles darauf an, was Einer ist: was er thut wird sich daraus von selbst ergeben, als ein nothwendiges Korollarium. Das alle unsre Thaten, trotz ihrer Abhängigkeit von den Motiven, unleugbar begleitende Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, vermöge dessen sie unsere Thaten sind, trügt demnach nicht: aber sein wahrer Inhalt reicht weiter als die Thaten und fängt höher oben an, indem unser Seyn und Wesen selbst, von welchem alle Thaten (auf Anlaß der Motive) nothwendig ausgehn, in Wahrheit mit darin begriffen ist. In diesem Sinn kann man jenes Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit, wie auch das der Verantwortlichkeit, welches unser Handeln begleitet, mit einem Zeiger vergleichen, der auf einen entfernteren Gegenstand hinweist, als der in derselben Richtung näher liegende ist, auf den er zu weisen scheint.

Mit Einem Wort: der Mensch thut allezeit nur was er will, und thut es doch nothwendig. Das liegt aber daran, daß er schon ist was er will: denn aus dem, was er ist, folgt nothwendig Alles, was er jedes Mal thut. Betrachtet man sein Thun objective, also von Aussen; so erkennt man apodiktisch, daß es, wie das Wirken jedes Naturwesens, dem Kausalitätsgesetze in seiner ganzen Strenge unterworfen seyn muß: subjective hingegen fühlt Jeder, daß er stets nur thut

was er will. Dies besagt aber bloß, daß sein Wirken die reine Aeußerung seines selbsteigenen Wesens ist. Das Selbe würde daher jedes, selbst das niedrigste Naturwesen fühlen, wenn es fühlen könnte.

Die Freiheit ist also durch meine Darstellung nicht aufgehoben, sondern bloß hinausgerückt, nämlich aus dem Gebiete der einzelnen Handlungen, wo sie erweislich nicht anzutreffen ist, hinauf in eine höhere, aber unsrer Erkenntniß nicht so leicht zugängliche Region: d. h. sie ist transscendental. Und dies ist denn auch der Sinn, in welchem ich jenen Ausspruch des Malebranche, la liberté est un mystère, verstanden wissen möchte, unter dessen Aegide gegenwärtige Abhandlung die von der Königlichen Societät gestellte Aufgabe zu lösen versucht hat.

Anhang,

zur Ergänzung des ersten Abschnittes.

In Folge der gleich Anfangs aufgestellten Eintheilung der Freiheit in physische, intellektuelle und moralische, habe ich, nachdem die erstere und letztere abgehandelt sind, jetzt noch die zweite zu erörtern, welches bloß der Vollständigkeit wegen und daher in der Kürze geschehn soll.

Der Intellekt, oder das Erkenntnißvermögen, ist das Medium der Motive, durch welches nämlich hindurch sie auf den Willen, welcher der eigentliche Kern des Menschen ist, wirken. Nur sofern dieses Medium der Motive sich in einem normalen Zustande befindet, seine Funktionen regelrecht vollzieht und daher die Motive unverfälscht, wie sie in der realen Aussenwelt vorliegen, dem Willen zur Wahl darstellt, kann dieser sich seiner Natur, d. h. dem individuellen Charakter des Menschen gemäß, entscheiden, also ungehindert, nach seinem selbsteigenen Wesen sich äussern: dann ist der Mensch intellektuell frei, d. h. seine Handlungen sind das reine

Resultat der Reaktion seines Willens auf Motive, die in der Aussenwelt ihm eben so wie allen Andern vorliegen. Demzufolge sind sie ihm alsdann moralisch und auch juridisch zuzurechnen.

Diese intellektuelle Freiheit wird aufgehoben entweder dadurch, daß das Medium der Motive, das Erkenntnißvermögen, auf die Dauer oder nur vorübergehend, zerrüttet ist, oder dadurch, daß äußere Umstände, im einzelnen Fall, die Auffassung der Motive verfälschen. Ersteres ist der Fall im Wahnsinn, Delirium, Paroxysmus und Schlaftrunkenheit; letzteres bei einem entschiedenen und unverschuldeten Irrthum, z. B. wenn man Gift statt Arznei eingießt, oder den nächtlich eintretenden Diener für einen Räuber hält und erschießt, u. dgl. m. Denn in beiden Fällen sind die Motive verfälscht, weshalb der Wille sich nicht so entscheiden kann, wie er unter den vorliegenden Umständen es würde, wenn der Intellekt sie ihm richtig überlieferte. Die unter solchen Umständen begangenen Verbrechen sind daher auf nicht gesetzlich strafbar. Denn die Gesetze gehn aus von der richtigen Voraussetzung, daß der Wille nicht moralisch frei sei, in welchem Fall man ihn nicht lenken könnte; sondern daß er der Röthigung durch Motive unterworfen sei: demgemäß wollen sie allen etwanigen Motiven zu Verbrechen stärkere Gegenmotive, in den angedrohten Strafen, entgegenstellen. Ergiebt sich aber, daß der Intellekt, durch den diese Gegenmotive zu wirken hatten, unfähig war, sie aufzunehmen und dem Willen vorzuhalten; so war ihre Wirkung unmöglich: sie waren für ihn nicht vorhanden. Es ist wie wenn man findet, daß einer der Fäden, die eine Maschine zu bewegen hatten, gerissen sei. Die Schuld geht daher in solchem Fall vom Willen auf den Intellekt über: dieser aber ist keiner Strafe unterworfen; sondern mit dem Willen allein haben es die Gesetze, wie die Moral, zu thun. Er allein ist der eigentliche Mensch: der Intellekt ist bloß sein Organ, seine Fühlhörner nach Aussen, d. i. das Medium der Wirkung auf ihn durch Motive.

Eben so wenig sind dergleichen Thaten moralisch zuzurechnen. Denn sie sind kein Zug des Charakters des Menschen: er hat entweder etwas Anderes gethan als er zu thun wähnte, oder war unfähig an das zu denken, was ihn davon hätte abhalten sollen, d. h. die Gegenmotive zuzulassen. Es ist damit, wie wenn ein chemisch zu untersuchender Stoff der Einwirkung mehrerer Reagenzien ausgesetzt wird, damit man sehe, zu welchem er die stärkste Verwandschaft hat: findet sich nach gemachtem Experiment, daß, durch ein zufälliges Hinderniß, das eine Reagens gar nicht hat einwirken können; so ist das Experiment ungültig.

Die intellektuelle Freiheit, welche wir hier als ganz aufgehoben betrachteten, kann ferner auch bloß vermindert, oder partiell aufgehoben werden. Dies geschieht besonders durch den Affekt und durch den Rausch. Der Affekt ist die plötzliche, heftige Erregung des Willens durch eine von aussen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle andern, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtseyn kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehn, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt. Auch hier ist demnach sowohl die juridische als die moralische Verantwortlichkeit nach Beschaffenheit der Umstände, mehr oder weniger, doch immer zum Theil aufgehoben. In England wird ein in vollkommener Uebereilung und ohne die geringste Ueberlegung, im heftigsten, plötzlich erregten Zorn begangener Mord manslaughter genannt und leicht, ja bisweilen gar nicht bestraft. — Der Rausch ist ein Zustand, der zu Affekten disponirt, indem er die Lebhaftigkeit der anschaulichen Vorstellungen erhöht, das Denken in abstracto dagegen schwächt und dabei noch die Energie

des Willens steigert. An die Stelle der Verantwortlichkeit für die Thaten tritt hier die für den Rausch selbst: daher er juridisch nicht entschuldigt, obgleich hier die intellektuelle Freiheit zum Theil aufgehoben ist.

Von dieser intellektuellen Freiheit, το ἑκούσιον καὶ ἀκούσιον κατὰ δίανοιαν, redet schon, wiewohl sehr kurz und ungenügend, Aristoteles in der Ethic. Eudem. II, c. 7 et 9. und etwas ausführlicher in der Ethic. Nicom. III. c. 2. — Sie ist gemeint, wenn die Medicina forensis und die Kriminaljustiz frägt, ob ein Verbrecher im Zustande der Freiheit und folglich zurechnungsfähig gewesen.

Preisschrift

über

die Grundlage der Moral,

nicht gekrönt

von der Königlich Dänischen Societät der Wissenschaften,

zu Kopenhagen, am 30. Januar 1840.

Motto:

Moral predigen ist leicht, Moral begründen schwer.

(† Schopenhauer, über den Willen in der Natur. S. 135. †)

Die von der Königl. Societät aufgestellte Frage, nebst vorangeschickter Einleitung, lautet:

Quum primitiva moralitatis idea, sive de summa lege morali principalis notio, sua quadam propria eaque minime logica necessitate, tum in ea disciplina appareat, cui propositum est cognitionem τοῦ ἠθικοῦ explicare, tum in vita, partim in conscientiæ judicio de nostris actionibus, partim in censura morali de actionibus aliorum hominum; quumque complures, quæ ab illa idea inseparabiles sunt, eamque tanquam originem respiciunt, notiones principales ad το ἠθικον spectantes, velut officii notio et imputationis, eadem necessitate eodemque ambitu vim suam exserant, — et tamen inter eos cursus viasque, quas nostræ ætatis meditatio philosophica persequitur, magni momenti esse videatur, hoc argumentum ad disputationem revocare, — cupit Societas, ut accurate hæc quæstio perpendatur et pertractetur:

Philosophiae moralis fons et fundamentum utrum in idea moralitatis, quæ immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis **quaerenda sunt**, an in alio cognoscendi principio?

Verdeutscht:

Da die ursprüngliche Idee der Moralität, oder der Hauptbegriff vom obersten Moralgesetze, mit einer ihr eigenthümlichen, jedoch keineswegs logischen Nothwendigkeit, sowohl in der-

jenigen Wissenschaft hervortritt, deren Zweck ist, die Erkenntniß des Sittlichen darzulegen, als auch im wirklichen Leben, woselbst sie sich theils im Urtheil des Gewissens über unsre eigenen Handlungen, theils in unsrer moralischen Beurtheilung der Handlungen Anderer zeigt; und da ferner mehrere, von jener Idee unzertrennliche und aus ihr entsprungene moralische Hauptbegriffe, wie z. B. der Begriff der Pflicht und der der Zurechnung, mit gleicher Nothwendigkeit und in gleichem Umfang sich geltend machen; — und da es doch bei den Wegen, welche die philosophische Forschung unsrer Zeit verfolgt, sehr wichtig scheint, diesen Gegenstand wieder zur Untersuchung zu bringen; — so wünscht die Societät, daß folgende Frage sorgfältig überlegt und abgehandelt werde:

Ist **die Quelle und Grundlage der Moral zu suchen** in einer unmittelbar im Bewußtseyn (oder Gewissen) liegenden Idee der Moralität und in der Analyse der übrigen, aus dieser entspringenden, moralischen Grundbegriffe, oder aber in einem andern Erkenntnißgrunde?

I.

Einleitung.

§. 1.

Ueber das Problem.

Eine von der Königlich Holländischen Societät zu Harlem 1810 aufgestellte und von J. C. F. Meister erledigte Preisfrage: „warum die Philosophen in den ersten Grundsätzen der Moral so sehr abweichen, aber in den Folgerungen und den Pflichten, die sie aus ihren Grundsätzen ableiten, übereinstimmen?" — war eine gar leichte Aufgabe, im Vergleich mit der vorliegenden. Denn:

1) Die gegenwärtige Frage der Königlichen Societät ist auf nichts Geringeres gerichtet, als auf das objektiv wahre Fundament der Moral und folglich auch der Moralität. Eine Akademie ist es, welche die Frage aufwirft: sie will, als solche, keine auf praktische Zwecke gerichtete Ermahnung zur Rechtlichkeit und Tugend, gestützt auf Gründe, deren Scheinbarkeit man hervorhebt und deren Schwäche man verschleiert, wie das bei Vorträgen für das Volk geschieht: sondern, da sie als Akademie nur theoretische und nicht praktische Zwecke kennt, will sie die rein philosophische, d. h. von allen positiven Satzungen, allen unbewiesenen Voraussetzungen und sonach von allen metaphysischen oder auch mythischen Hypostasen unabhängige, objektive, unverschleierte und nackte Darlegung des letzten Grundes zu allem moralischen Wohlverhalten. — Dies aber ist ein Problem, dessen überschwängliche Schwierigkeit dadurch bezeugt wird, daß nicht nur die Philosophen aller Zeiten und Länder sich daran die Zähne stumpf gebissen haben, sondern sogar alle

Götter des Orients und Occidents demselben ihr Daseyn verdanken. Wird es daher bei dieser Gelegenheit gelöst; so wird fürwahr die Königliche Societät ihr Gold nicht übel angelegt haben.

2) Ueberdies unterliegt die theoretische Untersuchung des Fundaments der Moral dem ganz eigenen Nachtheil, daß sie leicht für ein Unterwühlen desselben, welches den Sturz des Gebäudes selbst nach sich ziehn könnte, gehalten wird. Denn das praktische Interesse liegt hier dem theoretischen so nahe, daß sein wohlgemeinter Eifer schwer zurückzuhalten ist von unzeitiger Einmischung. Nicht Jeder vermag das rein theoretische, allem Interesse, selbst dem moralisch-praktischen, entfremdete Forschen nach objektiver Wahrheit deutlich zu unterscheiden vom frevelhaften Angriff auf geheiligte Herzensüberzeugung. Daher muß, wer hier Hand ans Werk legt, zu seiner Ermuthigung, sich allezeit gegenwärtig erhalten, daß vom Thun und Treiben der Menschen, wie vom Gewühl und Lerm des Marktes, nichts weiter abliegt als das in tiefe Stille zurückgezogene Heiligthum der Akademie, wohin kein Laut von Aussen dringen darf, und wo keine andere Götter ein Standbild haben, als ganz allein die hehre, nackte Wahrheit.

Die Konklusion aus diesen beiden Prämissen ist, daß mir eine völlige Parrhesia, nebst dem Recht alles zu bezweifeln, gestattet seyn muß; und daß, wenn ich, selbst so, nur irgend etwas in dieser Sache wirklich leiste, — es viel geleistet seyn wird.

Aber noch andere Schwierigkeiten stehn mir entgegen. Es kommt hinzu, daß die Königliche Societät das Fundament der Ethik allein für sich, abgesondert, in einer kurzen Monographie dargelegt, folglich ausser seinem Zusammenhange mit dem gesammten System irgend einer Philosophie, d. h. der eigentlichen Metaphysik, verlangt. Dies muß die Leistung nicht nur erschweren, sondern sogar nothwendig unvollkommen machen. Schon Christian Wolf sagt: tenebræ in philosophia practica non dispelluntur, nisi luce metaphysica afful-

gente. (Phil. pract. P. II. §. 28.) und **Kant**: „die Metaphysik muß vorangehn, und ohne sie kann es überall keine Moralphilosophie geben." (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Vorrede.) Denn, wie jede Religion auf Erden, indem sie Moralität vorschreibt, solche nicht auf sich beruhen läßt, sondern ihr eine Stütze giebt an der Dogmatik, deren Hauptzweck gerade dies ist; so muß in der Philosophie das ethische Fundament, welches es auch sei, selbst wieder seinen Anhaltspunkt und seine Stütze haben an irgend einer Metaphysik, d. h. an der gegebenen Erklärung der Welt und des Daseyns überhaupt; indem der letzte und wahre Aufschluß über das innere Wesen des Ganzen der Dinge nothwendig eng zusammenhangen muß mit dem über die ethische Bedeutung des menschlichen Handelns, und jedenfalls dasjenige, was als Fundament der Moralität aufgestellt wird, wenn es nicht ein bloßer abstrakter Satz, der, ohne Anhalt in der realen Welt, frei in der Luft schwebt, seyn darf, irgend eine entweder in der objektiven Welt oder im menschlichen Bewußtseyn gelegene Thatsache seyn muß, die, als solche, selbst wieder nur Phänomen seyn kann und folglich, wie alle Phänomene der Welt, einer ferneren Erklärung bedarf, welche dann von der Metaphysik gefordert wird. Ueberhaupt ist die Philosophie so sehr ein zusammenhängendes Ganzes, daß es unmöglich ist, irgend einen Theil derselben erschöpfend darzulegen, ohne alles Uebrige mitzugeben. Metaphysik der Natur, Metaphysik der Sitten und Metaphysik des Schönen setzen sich wechselseitig voraus und vollenden erst in ihrem Zusammenhange die Erklärung des Wesens der Dinge und des Daseyns überhaupt. Daher, wer *eine* von diesen dreien bis auf ihren letzten Grund durchgeführt hätte, zugleich die andern in seine Erklärung mit hineingezogen haben müßte; gleichwie, wer von irgend *einem* Dinge in der Welt ein erschöpfendes, bis auf den letzten Grund klares Verständniß hätte, auch die ganze übrige Welt vollkommen verstanden haben würde.

Von einer gegebenen und als wahr angenommenen Meta-

physik aus, würde man auf synthetischem Wege zum Fundament der Ethik gelangen, wodurch dieses selbst von unten aufgebaut seyn würde, folglich die Ethik fest gestützt aufträte. Hingegen bei der durch die Aufgabe nothwendig gemachten Sonderung der Ethik von aller Metaphysik bleibt nichts übrig als das analytische Verfahren, welches von Thatsachen, entweder der äußern Erfahrung oder des Bewußtseyns ausgeht. Diese letztern kann es zwar auf ihre letzte Wurzel im Gemüthe des Menschen zurückführen, welche dann aber als Grundfaktum, als Urphänomen, stehn bleiben muß, ohne weiter auf irgend etwas zurückgeführt zu werden; wodurch denn die ganze Erklärung eine bloß psychologische bleibt. Höchstens kann noch accessorisch ihr Zusammenhang mit irgend einer allgemeinen metaphysischen Grundansicht angedeutet werden. Hingegen würde jenes Grundfaktum, jenes ethische Urphänomen, selbst wieder begründet werden können, wenn man, die Metaphysik zuerst abhandelnd, aus ihr, synthetisch verfahrend, die Ethik ableiten dürfte. Das hieße aber ein vollständiges System der Philosophie aufstellen; wodurch die Gränze der gestellten Frage weit überschritten würde. Ich bin also genöthigt, die Frage innerhalb der Gränzen zu beantworten, welche sie, durch ihre Vereinzelung, selbst gezogen hat.

Und nun endlich noch wird das Fundament, auf welches ich die Ethik zu stellen beabsichtige, sehr schmal ausfallen: wodurch von dem Vielen, was an den Handlungen der Menschen legal, billigungs- und lobenswerth ist, nur der kleinere Theil als aus rein moralischen Bewegungsgründen entsprungen sich ergeben, der größere Theil aber anderartigen Motiven anheimfallen wird. Das befriedigt weniger und fällt nicht so glänzend in die Augen, wie etwan ein kategorischer Imperativ, der stets zu Befehl steht, um selbst wieder zu befehlen, was gethan und was gelassen werden soll; anderer, materieller Moralbegründungen gar zu geschweigen. Da bleibt mir nichts übrig, als an den Spruch des Koheleth (4, 6.) zu erinnern: „es ist besser eine Hand voll mit Ruhe, denn beide Fäuste

voll mit Mühe und Eitelkeit." Des Aechten, Probehaltigen und Unzerstörbaren ist in aller Erkenntniß stets wenig; wie die Erzstufe wenige Unzen Gold in einem Centner Stein verlarvt enthält. Aber ob man nun wirklich mit mir den sichern Besitz dem großen, das wenige Gold, welches im Tiegel zurück bleibt, der ausgedehnten Masse, die herangeschleppt wurde, vorziehn, — oder ob man vielmehr mich beschuldigen werde, der Moral ihr Fundament mehr entzogen als gegeben zu haben, sofern ich nachweise, daß die legalen und lobenswerthen Handlungen der Menschen oft gar keinen und meistens nur einen kleinen Theil rein moralischen Gehalts besitzen, im Uebrigen aber auf Motiven beruhen, deren Wirksamkeit zuletzt auf den Egoismus des Handelnden zurückzuführen ist; — dies Alles muß ich dahingestellt seyn lassen, nicht ohne Besorgniß, ja mit Resignation; da ich schon längst dem Ritter von Zimmermann beistimme, wenn er sagt: „denke im Herzen, bis in den Tod, nichts sei in der Welt so selten, wie ein guter Richter." (Ueber die Einsamkeit. Th 1. c. 3. p. 93.) Ja, ich sehe schon im Geiste meine Darstellung, welche für alles ächte, freiwillige Rechtthun, für alle Menschenliebe, allen Edelmuth, wo sie je gefunden seyn mögen, nur eine so schmale Basis aufzuweisen hat, neben denen der Kompetitoren, welche breite, jeder beliebigen Last gewachsene und dabei jedem Zweifler, mit einem drohenden Seitenblick auf seine eigene Moralität, ins Gewissen zu schiebende Fundamente der Moral zuversichtlich hinstellen, — so arm und kleinlaut dastehn, wie vor dem König Lear die Kordelia, mit der wortarmen Versicherung ihrer pflichtmäßigen Gesinnung, neben den überschwänglichen Betheuerungen ihrer beredeteren Schwestern. — Da bedarf es wohl einer Herzstärkung durch einen gelehrten Waidspruch, wie: magna est vis veritatis, et prævalebit, — der doch den, der gelebt und geleistet hat, nicht sehr mehr ermuthigt. Inzwischen will ich es ein Mal mit der Wahrheit wagen: denn was mir begegnet, wird ihr mit begegnet seyn.

§. 2.

Allgemeiner Rückblick.

Dem Volke wird die Moral durch die Theologie begründet, als ausgesprochener Wille Gottes. Die Philosophen hingegen, mit wenigen Ausnahmen, sehn wir sorgfältig bemüht, diese Art der Begründung ganz auszuschließen, ja, um nur sie zu vermeiden, lieber zu sophistischen Gründen ihre Zuflucht nehmen. Woher dieser Gegensatz? Gewiß läßt sich keine wirksamere Begründung der Moral denken, als die theologische: denn wer würde so vermessen seyn, sich dem Willen des Allmächtigen und Allwissenden zu widersetzen? Gewiß Niemand; wenn nur derselbe auf eine ganz authentische, keinem Zweifel Raum gestattende, so zu sagen offizielle Weise verkündigt wäre. Aber diese Bedingung ist es, die sich nicht erfüllen läßt. Vielmehr sucht man, umgekehrt, das als Wille Gottes verkündigte Gesetz dadurch als solches zu beglaubigen, daß man dessen Uebereinstimmung mit unsern anderweitigen, also *natürlichen*, moralischen Einsichten nachweist, appellirt mithin an diese als das Unmittelbarere und Gewißere. Hiezu kommt noch die Erkenntniß, daß ein bloß durch angedrohte Strafe und verheissene Belohnung zu Wege gebrachtes moralisches Handeln, mehr dem Scheine als der Wahrheit nach ein solches seyn würde; weil es ja im Grunde auf Egoismus beruhte, und was dabei in letzter Instanz den Ausschlag gäbe, die größere oder geringere Leichtigkeit wäre, mit der Einer vor dem Andern aus unzureichenden Gründen glaubte. Seitdem nun aber gar Kant die bis dahin für fest geltenden Fundamente der spekulativen Theologie zerstört hat, und dann diese, welche bisher die Trägerin der Ethik gewesen war, jetzt, umgekehrt, auf die Ethik stützen wollte, um ihr so eine, wenn auch nur ideelle Existenz zu verschaffen; da ist weniger als jemals an eine Begründung der Ethik durch die Theologie zu denken, indem man nun nicht mehr weiß, welche von beiden die Last und

welche die Stütze seyn soll, und am Ende in einen circulus vitiosus geriethe.

Eben durch den Einfluß der **Kantischen Philosophie**, sodann durch die gleichzeitige Einwirkung der beispiellosen Fortschritte sämmtlicher Naturwissenschaften, in Hinsicht auf welche jedes frühere Zeitalter gegen unseres als das der Kindheit erscheint, und endlich durch die Bekanntschaft mit der Sanskritlitteratur, mit dem Brahmaismus und Buddhaismus, diesen ältesten und am weitesten verbreiteten, also der Zeit und dem Raume nach vornehmsten Religionen der Menschheit, welche ja auch die heimathliche Urreligion unseres eigenen, bekanntlich Asiatischen Stammes sind, der jetzt, in seiner fremden Heimath, wieder eine späte Kunde von ihnen erhält; — durch alles dieses, sage ich, haben im Laufe der letzten 50 Jahre die philosophischen Grundüberzeugungen der Gelehrten Europa's eine Umwandlung erlitten, welche vielleicht Mancher sich nur zögernd eingesteht, die aber doch nicht abzuleugnen ist. In Folge derselben sind auch die alten Stützen der **Ethik** morsch geworden; doch ist die Zuversicht geblieben, daß diese selbst nie sinken kann: woraus die Ueberzeugung hervorgeht, daß es für sie noch andere Stützen, als die bisherigen, geben müsse, welche den vorgeschrittenen Einsichten des Zeitalters angemessen wären. Ohne Zweifel ist es die Erkenntniß dieses mehr und mehr fühlbar werdenden Bedürfnißes, welche die Königliche Societät zu der vorliegenden, bedeutsamen Preisfrage veranlaßt hat. —

Zu allen Zeiten ist viele und gute Moral gepredigt worden; aber die Begründung derselben hat stets im Argen gelegen. Im Ganzen ist bei dieser das Bestreben sichtbar, irgend eine objektive Wahrheit zu finden, aus welcher die ethischen Vorschriften sich logisch ableiten ließen: man hat dieselbe in der Natur der Dinge, oder in der des Menschen gesucht; aber vergebens. Immer ergab sich, daß der Wille des Menschen nur auf sein eigenes Wohlseyn, dessen Summe man unter dem Begriff **Glückseligkeit** denkt, gerichtet sei; welches Streben ihn auf einen ganz anderen Weg leitet, als den die Moral

ihm vorzeichnen möchte. Nun versuchte man die Glückseligkeit bald als identisch mit der Tugend, bald aber als eine Folge und Wirkung derselben darzustellen: beides ist allezeit mißlungen; obwohl man die Sophismen dabei nicht gespart hat. Man versuchte es sodann mit rein objektiven, abstrakten, bald a posteriori, bald a priori gefundenen Sätzen, aus denen das ethische Wohlverhalten sich allenfalls folgern ließe: aber diesen gebrach es an einem Anhaltspunkt in der Natur des Menschen, vermöge dessen sie die Macht gehabt hätten, seinem egoistischen Hange entgegen, seine Bestrebungen zu leiten. Alles dieses durch Aufzählung und Kritik aller bisherigen Grundlagen der Moral hier zu erhärten, scheint mir überflüssig; nicht nur weil ich die Meinung des Augustinus theile non est pro magno habendum quid homines senserint, sed quae sit rei veritas; sondern auch weil es hieße γλαυκας εἰς Ἀθηνας κομιζειν, indem der Königlichen Societät die früheren Versuche die Ethik zu begründen, genugsam bekannt sind, und sie durch die Preisfrage selbst zu erkennen giebt, daß sie auch von der Unzulänglichkeit derselben überzeugt ist. Der *weniger* gelehrte Leser findet eine zwar nicht vollständige, aber doch in der Hauptsache genügende Zusammenstellung der bisherigen Versuche in Garve's „Ueberſicht der vornehmsten Principien der Sittenlehre," ferner in Stäudlin's „Geschichte der Moralphilosophie" und ähnlichen Büchern. — Niederschlagend ist freilich die Betrachtung, daß es der Ethik, dieser das Leben unmittelbar betreffenden Wissenschaft, nicht besser gegangen ist als der abstrusen Metaphysik, und sie, seit Sokrates sie gründete, stets betrieben, doch noch ihren ersten Grundsatz sucht. Aber dagegen ist auch in der Ethik weit mehr, als in irgend einer andern Wissenschaft, das Wesentliche in den ersten Grundsätzen enthalten; indem die Ableitungen hier so leicht sind, daß sie sich von selbst machen. Denn zu schließen sind Alle, zu urtheilen Wenige fähig. Daher eben sind lange Lehrbücher und Vorträge der Moral so überflüßig als langweilig. Daß ich inzwischen alle die früheren Grundlagen der

Ethik als bekannt voraussetzen darf, ist mir eine Erleichterung. Denn wer überblickt, wie sowohl die Philosophen des Alterthums, als die der neueren Zeit (dem Mittelalter genügte der Kirchenglaube) zu den verschiedensten, mitunter wunderlichsten Argumenten gegriffen haben, um für die so allgemein anerkannten Forderungen der Moral ein nachweisbares Fundament zu liefern, und dies dennoch mit offenbar schlechtem Erfolg; der wird die Schwierigkeit des Problems ermessen und danach meine Leistung beurtheilen. Und wer gesehen hat, wie alle bisher eingeschlagenen Wege nicht zum Ziele führten, wird williger mit mir einen davon sehr verschiedenen betreten, den man bisher entweder nicht gesehen hat, oder aber verächtlich liegen ließ; vielleicht weil er der natürlichste war. *) In der That wird meine Lösung des Problems Manchen an das Ei des Kolumbus erinnern.

Ganz allein dem neuesten Versuche die Ethik zu begründen, dem Kantischen, werde ich eine kritische Untersuchung und zwar eine desto ausführlichere widmen; theils weil die große Moralreform Kants dieser Wissenschaft eine Grundlage gab, die wirkliche Vorzüge vor den früheren hatte; theils weil sie noch immer das letzte Bedeutende ist, das in der Ethik geschehen, daher Kants Begründung derselben noch heut zu Tage in allgemeiner Geltung steht und durchgängig gelehrt wird, wenn auch durch einige Aenderungen in der Darstellung und den Ausdrücken anders aufgeputzt. Sie ist die Ethik der letzten 60 Jahre, welche weggeräumt werden muß, ehe wir einen andern Weg einschlagen. Hiezu kommt, daß die Prüfung derselben mir Anlaß geben wird, die meisten ethischen Grundbegriffe zu untersuchen und zu erörtern, um das Ergebniß hie-

---

*) Io dir non vi saprei per qual sventura,
O piuttosto per qual fatalità,
Da noi credito ottien più l'impostura,
Che la semplice e nuda verità. —
Casti.

von später voraussetzen zu können. Besonders aber wird, weil die Gegensätze sich erläutern, die Kritik der Kantischen Moralbegründung die beste Vorbereitung und Anleitung, ja der gerade Weg zu der meinigen seyn, als welche, in den wesentlichsten Punkten der Kantischen diametral entgegengesetzt ist. Dieserwegen würde es das verkehrteste Beginnen seyn, wenn man die jetzt folgende Kritik überspringen wollte, um gleich an den positiven Theil meiner Darstellung zu gehen, als welcher dann nur halb verständlich seyn würde.

Ueberhaupt ist es jetzt wirklich an der Zeit, daß die Ethik ein Mal ernstlich ins Verhör genommen werde. Seit mehr als einem halben Jahrhundert liegt sie auf dem bequemen Ruhepolster, welches Kant ihr untergebreitet hatte: dem kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft. In unsern Tagen jedoch wird dieser meistens unter dem weniger prunkenden, aber glatteren und kurrenteren Titel „das Sittengesetz" eingeführt, unter welchem er, nach einer leichten Verbeugung vor Vernunft und Erfahrung, unbesehen durchschlüpft: ist er aber ein Mal im Hause, dann wird des Befehlens und Kommandirens kein Ende; ohne daß er je weiter Rede stände. — Daß Kant, als der Erfinder der Sache, und nachdem er gröbere Irrthümer dadurch verdrängt hatte, sich dabei beruhigte, war recht und nothwendig. Aber nun sehen zu müssen, wie auf dem von ihm gelegten und seitdem immer breiter getretenen Ruhepolster jetzt sogar die Esel sich wälzen, — das ist hart: ich meine die täglichen Kompendienschreiber, die, mit der gelassenen Zuversicht des Unverstandes, vermeinen die Ethik begründet zu haben, wenn sie nur sich auf jenes unserer Vernunft angeblich einwohnende „Sittengesetz" berufen, nnd dann getrost jenes weitschweifige und konfuse Phrasengewebe darauf setzen, mit dem sie die klärsten und einfachsten Verhältnisse des Lebens unverständlich zu machen verstehn; — ohne bei solchem Unternehmen jemals sich ernstlich gefragt zu haben, ob denn auch wirklich so ein „Sittengesetz," als bequemer Koder der Moral, in unserem Kopf, Brust oder Herzen geschrieben

stehe. Daher bekenne ich das besondere Vergnügen, mit dem ich jetzt daran gehe, der Moral das breite Ruhepolster wegzuziehen, und spreche unverholen mein Vorhaben aus, die praktische Vernunft und den kategorischen Imperativ Kants als völlig unberechtigte, grundlose und erdichtete Annahmen nachzuweisen, darzuthun, daß auch Kants Ethik eines soliden Fundaments ermangelt, und somit die Moral wieder ihrer alten, gänzlichen Rathlosigkeit zu überantworten, in welcher sie dastehen muß, ehe ich darangehe, das wahre, in unserm Wesen gegründete und ungezweifelt wirksame, moralische Princip der menschlichen Natur darzulegen. Denn da dieses kein so breites Fundament darbietet, wie jenes Ruhepolster; so werden die, welche die Sache bequemer gewohnt sind, ihren alten Ruheplatz nicht eher verlassen, als bis sie die tiefe Höhlung des Bodens, auf dem er steht, deutlich wahrgenommen haben.

II.

Kritik des von Kant der Ethik gegebenen Fundaments.

§. 3.

Uebersicht.

Kant hat in der Ethik das große Verdienst, sie von allem Eudämonismus gereinigt zu haben. Die Ethik der Alten war Eudämonik; die der Neueren meistens Heilslehre. Die Alten wollten Tugend und Glückseligkeit als identisch nachweisen: aber diese waren wie zwei Figuren, die sich nie decken, wie man sie auch legen mag. Die Neueren wollten nicht nach dem Satze der Identität, sondern nach dem des Grundes beide in Verbindung setzen, also die Glückseligkeit zur Folge der Tugend machen; wobei sie aber entweder eine andere als die möglicherweise erkennbare Welt, oder Sophismen zu Hülfe nehmen mußten. Unter den Alten macht Platon allein eine Ausnahme: seine Ethik ist nicht eudämonistisch; dafür aber wird sie mystisch. Hingegen ist sogar die Ethik der Kyniker und Stoiker nur ein Eudämonismus besonderer Art: welches zu beweisen es mir nicht an Gründen und Belegen, wohl aber, bei meinem jetzigen Vorhaben, an Raum gebricht. — Bei den Alten und Neueren also, Platon allein ausgenommen, war die Tugend nur Mittel zum Zweck. Freilich, wenn man es streng nehmen wollte; so hätte auch Kant den Eudämonismus mehr scheinbar als wirklich aus der Ethik verbannt. Denn er läßt zwischen Tugend und Glückseligkeit doch noch eine geheime Verbindung übrig, in seiner Lehre vom höchsten Gut, wo sie in einem entlegenen und dunkeln Kapitel

zusammenkommen, während öffentlich die Tugend gegen die Glückseligkeit ganz fremd thut. Davon abgesehen, tritt bei Kant das ethische Princip als ein von der Erfahrung und ihrer Belehrung ganz unabhängiges, ein transscendentales, oder metaphysisches auf. Er erkennt an, daß die menschliche Handlungsweise eine Bedeutung habe, die über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausgeht und eben deshalb die eigentliche Brücke zu dem ist, was er die intelligible Welt, mundus noumenon, die Welt der Dinge an sich nennt.

Den Ruhm, welchen die Kantische Ethik erlangt hat, verdankt sie, neben ihren soeben berührten Vorzügen, der moralischen Reinigkeit und Erhabenheit ihrer Resultate. An diesen hielten sich die Meisten, ohne sich sonderlich mit der Begründung derselben zu befassen, als welche sehr komplex, abstrakt und in einer überaus künstlichen Form dargestellt ist, auf welche Kant seinen ganzen Scharfsinn und Kombinationsgabe verwenden mußte, um ihr ein haltbares Ansehen zu geben. Glücklicherweise hat er der Darstellung des Fundaments seiner Ethik, abgesondert von dieser selbst, ein eigenes Werk gewidmet, die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" deren Thema also genau dasselbe ist mit dem Gegenstande unserer Preisfrage. Denn er sagt daselbst p. 13 der Vorrede: „Gegenwärtige Grundlegung ist nichts mehr als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Princips der Moralität, „welche allein ein, in seiner Absicht, ganzes und von aller „andern sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft aus„macht." Wir finden in diesem Buche die Grundlage, also das Wesentliche seiner Ethik streng systematisch, bündig und scharf dargestellt, wie sonst in keinem andern. Außerdem hat dasselbe noch den bedeutenden Vorzug, das älteste seiner moralischen Werke, nur ein Jahr jünger als die Kritik der reinen Vernunft, und mithin aus der Zeit zu seyn, wo, obwohl er schon 61 Jahre zählte, der nachtheilige Einfluß des Alters auf seinen Geist doch noch nicht merklich war. Dieser ist hingegen schon deutlich zu spüren in der Kritik der praktischen

Vernunft, welche 1788, also ein Jahr später fällt als die unglückliche Umarbeitung der Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage, durch welche er dieses sein unsterbliches Hauptwerk offenbar verdorben hat; worüber wir in der Vorrede zur neuen, von Rosenkranz besorgten Ausgabe eine Auseinandersetzung erhalten haben, der ich, nach eigener Prüfung der Sache, nicht anders als beistimmen kann. Die Kritik der praktischen Vernunft enthält im Wesentlichen dasselbe, was die oben erwähnte „Grundlegung," nur daß diese es in konciser und strengerer Form giebt, jene hingegen mit großer Breite der Ausführung und durch Abschweifungen unterbrochen, auch, zur Erhöhung des Eindrucks, durch einige moralische Deklamationen unterstützt. Kant hatte, als er dies schrieb, endlich und spät, seinen wohlverdienten Ruhm erlangt: dadurch einer gränzenlosen Aufmerksamkeit gewiß, ließ er der Redseligkeit des Alters schon mehr Spielraum. Als der Kritik der praktischen Vernunft hingegen eigenthümlich ist anzuführen erstlich die über alles Lob erhabene und gewiß früher abgefaßte Darstellung des Verhältnisses zwischen Freiheit und Nothwendigkeit (p. 169—179 der vierten Auflage, und p. 223—31 bei Rosenkranz), welche indessen gänzlich mit der übereinstimmt, die er in der Kritik der reinen Vernunft (p. 560—86. R. p. 438 ff.) giebt, und zweitens die Moraltheologie, welche man mehr und mehr für das erkennen wird, was Kant eigentlich damit gewollt hat. Endlich in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre," diesem Seitenstück zu seiner deplorablen „Rechtslehre" und abgefaßt im Jahre 1797, ist der Einfluß der Altersschwäche überwiegend. Aus allen diesen Gründen nehme ich in gegenwärtiger Kritik die zuerst genannte „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" zu meinem Leitfaden, und auf diese beziehen sich alle ohne weiteren Beisatz von mir angeführten Seitenzahlen; welches ich zu merken bitte. Die beiden andern Werke aber werde ich nur accessorisch und sekundär in Betracht nehmen. Dem Verständniß gegenwärtiger, die Kantische Ethik

im tiefsten Grunde unterwühlenden Kritik wird es überaus förderlich seyn, wenn der Leser jene „Grundlegung“ Kants, auf die sie sich zunächst bezieht, zumal da diese nur 128 und XIV Seiten (bei Rosenkranz in Allem nur 100 Seiten) füllt, zuvor mit Aufmerksamkeit nochmals durchlesen will, um sich den Inhalt derselben wieder ganz zu vergegenwärtigen. Ich citire sie nach der dritten Auflage von 1792 und füge die Seitenzahl der neuen Gesammtausgabe von Rosenkranz mit vorgesetztem R. hinzu.

§. 4.

Von der imperativen Form der Kantischen Ethik.

Kant's πρωτον ψευδος liegt in seinem Begriff von der Ethik selbst, den wir am deutlichsten ausgesprochen finden pag. 62 (R. 54): „In einer praktischen Philosophie ist es nicht darum zu thun, Gründe anzugeben von dem was geschieht, sondern Gesetze von dem was geschehen soll, ob es gleich niemals geschieht.“ — Dies ist schon eine entschiedene Petitio principii. Wer sagt euch, daß es Gesetze giebt, denen unser Handeln sich unterwerfen soll? Wer sagt euch, daß geschehen soll, was nie geschieht? — Was berechtigt euch dies vorweg anzunehmen und demnächst eine Ethik in legislatorisch-imperativer Form, als die allein mögliche, uns sofort aufzubringen? Ich sage, im Gegensatz zu Kant, daß der Ethiker, wie der Philosoph überhaupt, sich begnügen muß mit der Erklärung und Deutung des Gegebenen, also des wirklich Seienden oder Geschehenden, um zu einem Verständniß desselben zu gelangen, und daß er hieran vollauf zu thun hat, viel mehr als bis heute, nach abgelaufenen Jahrtausenden, gethan ist. Obiger Kantischen petitio principii gemäß wird gleich in der, durchaus zur Sache gehörenden, Vorrede, vor aller Untersuchung angenommen, daß es rein moralische Gesetze gebe; welche Annahme nachher stehn bleibt und die tiefste Grundlage des ganzen Systems ist. Wir wollen aber doch zuvor den Begriff eines Gesetzes untersuchen. Die eigentliche

und ursprüngliche Bedeutung desselben beschränkt sich auf das bürgerliche Gesetz, lex, $\nu o \mu o \varsigma$, eine menschliche Einrichtung, auf menschlicher Willkühr beruhend. Eine zweite, abgeleitete, tropische, metaphorische Bedeutung hat der Begriff Gesetz in seiner Anwendung auf die Natur, deren theils a priori erkannte, theils ihr empirisch abgemerkte, sich stets gleichbleibende Verfahrungsweisen wir, metaphorisch, Naturgesetze nennen. Nur ein sehr kleiner Theil dieser Naturgesetze ist es, der sich a priori einsehen läßt und das ausmacht, was Kant scharfsinnig und vortrefflich ausgesondert und unter dem Namen Metaphysik der Natur zusammengestellt hat. Für den menschlichen Willen giebt es allerdings auch ein Gesetz, sofern der Mensch zur Natur gehört, und zwar ein streng nachweisbares, ein unverbrüchliches, ausnahmsloses, felsenfeststehendes, welches nicht, wie der kategorische Imperativ, vel quasi, sondern wirklich Nothwendigkeit mit sich führt: es ist das Gesetz der Motivation, eine Form des Kausalitätsgesetzes, nämlich die durch das Erkennen vermittelte Kausalität. Dies ist das einzige nachweisbare Gesetz für den menschlichen Willen, dem dieser als solcher unterworfen ist. Es besagt, daß jede Handlung nur in Folge eines zureichenden Motivs eintreten kann. Es ist, wie das Gesetz der Kausalität überhaupt, ein Naturgesetz. Hingegen moralische Gesetze, unabhängig von menschlicher Satzung, Staatseinrichtung, oder Religionslehre, dürfen ohne Beweis nicht als vorhanden angenommen werden, Kant begeht also durch diese Vorausnahme eine Petitio principii. Sie erscheint um so dreister, als er sogleich, pag. 6 der Vorrede, hinzufügt, daß ein moralisches Gesetz „absolute Nothwendigkeit" bei sich führen soll. Eine solche aber hat überall zum Merkmal die Unausbleiblichkeit des Erfolgs: wie kann nun von absoluter Nothwendigkeit die Rede seyn bei diesen angeblichen moralischen Gesetzen; als ein Beispiel von welchen er „du sollt (sic) nicht lügen" anführt; da sie bekanntlich und wie er selbst eingesteht, meistens, ja in der Regel, erfolglos bleiben? Um in der wissenschaftlichen Ethik, au-

ßer dem Gesetze der Motivation, noch andere, ursprüngliche und von aller Menschensatzung unabhängige Gesetze für den Willen anzunehmen, hat man sie ihrer ganzen Existenz nach zu beweisen und abzuleiten; wenn man darauf bedacht ist, in der Ethik die Redlichkeit nicht bloß anzuempfehlen, sondern auch zu üben. Bis jener Beweis geführt worden, erkenne ich für die Einführung des Begriffes Gesetz, Vorschrift, Soll in die Ethik keinen andern Ursprung an, als einen der Philosophie fremden, den Mosaischen Dekalog. Diesen Ursprung verräth sogar naiv, auch im obigen, dem ersten von Kant aufgestellten Beispiel eines moralischen Gesetzes, die Orthographie „du sollt." Ein Begriff, der keinen andern als solchen Ursprung aufzuweisen hat, darf aber nicht so ohne Weiteres sich in die philosophische Ethik drängen, sondern wird hinausgewiesen, bis er durch rechtmäßigen Beweis beglaubigt und eingeführt ist. Bei Kant haben wir an ihm die erste Petitio principii, und sie ist groß.

Wie nun, mittelst derselben, Kant, in der Vorrede, den Begriff des Moralgesetzes ohne Weiteres als gegeben und unbezweifelt vorhanden genommen hatte; eben so macht er es p. 8. (R. p. 16.) mit dem jenem eng verwandten Begriff der Pflicht, der, ohne weitere Prüfung zu bestehen, als in die Ethik gehörig hineingelassen wird. Allein ich bin genöthigt, hier abermals Protest einzulegen. Dieser Begriff, sammt seinen Anverwandten, also dem des Gesetzes, Gebotes, Sollens und d. gl. hat, in diesem unbedingten Sinn genommen, seinen Ursprung in der theologischen Moral, und bleibt in der philosophischen so lange ein Fremdling, bis er eine gültige Beglaubigung aus dem Wesen der menschlichen Natur, oder dem der objektiven Welt beigebracht hat. Bis dahin erkenne ich für ihn und seine Anverwandten keinen andern Ursprung als den Dekalog. Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen: da nun diese wesentlich eine gebietende ist; so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hiezu

erst eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dies sei eben ihre eigene und natürliche Gestalt. So unleugbar und von allen Völkern, Zeiten und Glaubenslehren, auch von allen Philosophen (mit Ausnahme der eigentlichen Materialisten) anerkannt, die metaphysische d. h. über dieses erscheinende Daseyn hinaus sich erstreckende und die Ewigkeit berührende ethische Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns ist; so wenig ist es dieser wesentlich, in der Form des Gebietens und Gehorchens, des Gesetzes und der Pflicht aufgefaßt zu werden. Getrennt von den theologischen Voraussetzungen, aus denen sie hervorgegangen, verlieren überdem diese Begriffe eigentlich alle Bedeutung, und wenn man, wie Kant, jene dadurch zu ersetzen vermeint, daß man von absolutem Sollen und unbedingter Pflicht redet; so speist man den Leser mit Worten ab, ja giebt ihm eigentlich eine Contradictio in adjecto zu verdauen. Jedes Soll hat allen Sinn und Bedeutung schlechterdings nur in Beziehung auf angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Daher sagt auch, lange ehe an Kant gedacht wurde, schon Locke: For since it would be utterly in vain, to suppose a rule set to the free actions of man, without annexing to it some enforcement of good and evil to determine his will; we must, wherever we suppose a law, suppose also some reward or punishment annexed to that law. (on Understanding Bk. II. c. 33 §. 6.*) Jedes Sollen ist also nothwendig durch Strafe oder Belohnung bedingt, mithin, in Kants Sprache zu reden, wesentlich und unausweichbar hypothetisch und niemals, wie er behauptet, kategorisch. Werden aber jene Be-

---

*) „Denn da es durchaus vergeblich sein würde, eine den freien Handlungen des Menschen gezogene Richtschnur anzunehmen, ohne derselben etwas anzuhängen, was ihr Nachdruck ertheilte, indem es mittelst Wohl und Wehe seinen Willen bestimmte; so müssen wir überall, wo wir ein Gesetz annehmen, auch irgend eine diesem Gesetz anhängende Belohnung oder Strafe annehmen.“ (Ueb. d. Verstand. B. II. c. 33 §. 6.)

dingungen weggedacht, so bleibt der Begriff des Sollens sinnleer: daher absolutes Sollen allerdings eine Contradictio in adjecto ist. Die völlige Undenkbarkeit und Widersinnigkeit dieses der Ethik Kants zum Grunde liegenden Begriffs eines unbedingten Sollens tritt in seinem System selbst später, nämlich in der Kritik der praktischen Vernunft, hervor; wie ein verlarvtes Gift im Organismus nicht bleiben kann, sondern endlich hervorbrechen und sich Luft machen muß. Nämlich jenes so unbedingte Soll postulirt sich hinterher doch eine Bedingung und sogar mehr als eine, nämlich eine Belohnung, dazu die Unsterblichkeit des zu Belohnenden und einen Belohner. Das ist freilich nothwendig, wenn man einmal Pflicht und Soll zum Grundbegriff der Ethik gemacht hat; da diese Begriffe wesentlich relativ sind und alle Bedeutung nur haben durch angedrohte Strafe oder verheißene Belohnung. Dieser Lohn, der für die Tugend, welche also nur scheinbar unentgeltlich arbeitete, hinterdrein postulirt wird, tritt aber anständig verschleiert auf, unter dem Namen des höchsten Guts, welches die Vereinigung der Tugend und Glückseligkeit ist. Dieses ist aber im Grunde nichts anderes, als die auf Glückseligkeit ausgehende, folglich auf Eigennutz gestützte Moral, oder Eudämonismus, welche Kant als heteronomisch feierlich zur Hauptthüre seines Systems hinausgeworfen hatte, und die sich nun unter dem Namen höchstes Gut zur Hinterthüre wieder hereinschleicht. So rächt sich die einen Widerspruch verbergende Annahme des unbedingten, absoluten Sollens. Das bedingte Sollen andrerseits kann freilich kein ethischer Grundbegriff seyn, weil Alles was mit Hinsicht auf Lohn oder Strafe geschieht, nothwendig egoistisches Thun und als solches ohne rein moralischen Werth ist. — Aus Allem diesem wird ersichtlich, daß es einer großartigeren und unbefangeneren Auffassung der Ethik bedarf, wenn es Ernst damit ist, die sich über die Erscheinung hinaus erstreckende, ewige Bedeutsamkeit des menschlichen Handelns wirklich ergründen zu wollen.

Wie alles Sollen schlechterdings an eine Bedingung ge-

bunden ist, so auch alle **Pflicht**. Denn beide Begriffe sind sich sehr nahe verwandt und beinah identisch. Der einzige Unterschied zwischen ihnen möchte seyn, daß **Sollen überhaupt** auch auf bloßem Zwange beruhen kann, **Pflicht** hingegen Verpflichtung d. h. Uebernahme der Pflicht voraussetzt: eine solche hat Statt zwischen Herrn und Diener, Vorgesetztem und Untergebenen, Regierung und Unterthanen. Eben weil Keiner eine Pflicht unentgeltlich übernimmt, giebt jede Pflicht auch ein Recht. Der Sklave hat keine Pflicht, weil er kein Recht hat; aber es giebt ein **Soll** für ihn, welches auf bloßem Zwange beruht. Im folgenden Theile werde ich die alleinige Bedeutung, welche der Begriff **Pflicht** in der Ethik hat, aufstellen.

Die Fassung der Ethik in einer **imperativen Form**, als **Pflichtenlehre**, und das Denken des moralischen Werthes oder Unwerthes menschlicher Handlungen als Erfüllung oder Verletzung von **Pflichten** stammt, mit sammt dem Sollen, unleugbar nur aus der theologischen Moral und demnächst aus dem Dekalog. Demgemäß beruht sie wesentlich auf der Voraussetzung der Abhängigkeit des Menschen von einem andern, ihm gebietenden und Belohnung oder Strafe ankündigenden Willen, und ist davon nicht zu trennen. So ausgemacht die Voraussetzung eines solchen in der Theologie ist; so wenig darf sie stillschweigend und ohne Weiteres in die philosophische Moral gezogen werden. Dann aber darf man auch nicht vorweg annehmen, daß in dieser **die imperative Form**, das Aufstellen von Geboten, Gesetzen und Pflichten, sich von selbst verstehe und ihr wesentlich sei; wobei es ein schlechter Nothbehelf ist, die solchen Begriffen, ihrer Natur nach, wesentlich anhängende äußere Bedingung durch das Wort „absolut" oder „kategorisch" zu ersetzen, als wodurch, wie gesagt, eine Contradictio in adjecto entsteht.

Nachdem nun aber Kant diese **imperative Form** der Ethik stillschweigend und unbesehns von der theologischen Mo-

ral entlehnt hatte, deren Voraussetzungen, also die Theologie, derselben eigentlich zum Grunde liegen und in der That als das, wodurch allein sie Bedeutung und Sinn haben, unzertrennlich von ihr, ja implicite darin enthalten sind; da hatte er nachher leichtes Spiel, am Ende seiner Darstellung, aus seiner Moral wieder eine Theologie zu entwickeln, die bekannte Moraltheologie. Denn da brauchte er nur die Begriffe, welche implicite durch das Soll gesetzt, seiner Moral versteckt zum Grunde lagen, ausdrücklich hervorzuholen und jetzt sie explicite als Postulate der praktischen Vernunft aufzustellen. So erschien denn, zur großen Erbauung der Welt, eine Theologie, die bloß auf Moral gestützt, ja aus dieser hervorgegangen war. Das kam aber daher, daß diese Moral selbst auf versteckten theologischen Voraussetzungen beruht. Ich beabsichtige kein spöttisches Gleichniß: aber in der Form hat die Sache Analogie mit der Ueberraschung, die ein Künstler in der natürlichen Magie uns bereitet, indem er eine Sache uns da finden läßt, wohin er sie zuvor weislich prakticirt hatte. — In abstracto ausgesprochen ist Kants Verfahren dieses, daß er zum Resultat machte, was das Princip oder die Voraussetzung hätte seyn müssen, (die Theologie,) und zur Voraussetzung nahm, was als Resultat hätte abgeleitet werden sollen, (das Gebot.) Nachdem er nun aber so das Ding auf den Kopf gestellt hatte, erkannte es Niemand, ja er selbst nicht, für das was es war, nämlich die alte, wohlbekannte theologische Moral. Die Ausführung dieses Kunststücks werden wir in dem sechsten und siebenten Paragraphen betrachten.

Allerdings war schon vor Kant die Fassung der Moral in der imperativen Form und als Pflichtenlehre auch in der Philosophie in häufigem Gebrauch: nur gründete man dann auch die Moral selbst auf den Willen eines schon anderweitig bewiesenen Gottes, und blieb konsequent. Sobald man aber, wie Kant, eine hievon unabhängige Begründung unternahm, und die Ethik ohne metaphysische Voraussetzungen feststellen wollte, war man auch nicht mehr berechtigt jene imperative

Form, jenes „du sollst" und „es ist deine Pflicht" ohne anderweitige Ableitung zum Grunde zu legen.

§. 5.

Von der Annahme von Pflichten gegen uns selbst, insbesondere.

Kant ließ aber diese ihm so sehr willkommene Form der Pflichtenlehre auch in der Ausführung insofern unangetastet, als er, wie seine Vorgänger, neben den Pflichten gegen Andere, auch Pflichten gegen uns selbst aufstellte. Da ich diese Annahme geradezu verwerfe; so will ich hier, wo der Zusammenhang es am besten verträgt, meine Erklärung darüber episodisch einschalten.

Pflichten gegen uns selbst müssen, wie alle Pflichten, entweder Rechts- oder Liebespflichten seyn. Rechtspflichten gegen uns selbst sind unmöglich, wegen des selbst-evidenten Grundsatzes volenti non fit injuria: da nämlich das, was ich thue, allemal das ist, was ich will; so geschieht mir von mir selbst auch stets nur was ich will, folglich nie Unrecht. Was aber die Liebespflichten gegen uns selbst betrifft, so findet hier die Moral ihre Arbeit bereits gethan und kommt zu spät. Die Unmöglichkeit der Verletzung der Pflicht der Selbstliebe wird schon vom obersten Gebot der Christlichen Moral vorausgesetzt: „liebe deinen Nächsten wie dich selbst" wonach die Liebe, die Jeder zu sich selbst hegt, als das Maximum und die Bedingung jeder andern Liebe vorweg angenommen, keineswegs aber hinzugesetzt wird „Liebe dich selbst wie deinen Nächsten:" als wobei Jeder fühlen würde, daß es zu wenig gefordert sei: auch würde dieses die einzige Pflicht seyn, bei der ein Opus supererogationis an der Tagesordnung wäre. Selbst Kant sagt, in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Tugendlehre" p. 13 (R. p. 230) „was Jeder „unvermeidlich schon von selbst will, das gehört nicht unter

„den Begriff der Pflicht." Dieser Begriff von Pflichten gegen uns selbst hat sich indessen noch immer in Ansehn erhalten und steht allgemein in besonderer Gunst; worüber man sich nicht zu wundern hat. Aber eine belustigende Wirkung thut er in Fällen, wo die Leute anfangen, um ihre Person besorgt zu werden, und nun ganz ernsthaft von der Pflicht der Selbsterhaltung reden; während man genugsam merkt, daß die Furcht ihnen schon Beine machen wird und es keines Pflichtgebots bedarf, um nachzuschieben.

Was man gewöhnlich als Pflichten gegen uns selbst aufstellt, ist zuvörderst ein in Vorurtheilen stark befangenes und aus den seichtesten Gründen geführtes Räsonnement gegen den Selbstmord. Dem Menschen allein, der nicht, wie das Thier, bloß den körperlichen, auf die Gegenwart beschränkten, sondern auch den ungleich größeren, von Zukunft und Vergangenheit borgenden, geistigen Leiden Preis gegeben ist, hat die Natur, als Kompensation, das Vorrecht verliehen, sein Leben, auch ehe sie selbst ihm ein Ziel setzt, beliebig enden zu können und demnach nicht wie das Thier, nothwendig so lange er kann, sondern auch nur so lange er will zu leben. Ob er nun, aus ethischen Gründen, dieses Vorrechts sich wieder zu begeben habe, ist eine schwierige Frage, die wenigstens nicht durch die gebräuchlichen, seichten Argumente entschieden werden kann. Auch die Gründe gegen den Selbstmord, welche Kant p. 53. (R. 48) und p. 67 (R. 57.) anzuführen nicht verschmäht, kann ich gewissenhafterweise nicht anders betiteln, als Armseligkeiten, die nicht einmal eine Antwort verdienen. Man muß lachen, wenn man sich denkt, daß dergleichen Reflexionen dem Kato, der Kleopatra, dem Coccejus Nerva (Tac. Ann. VI., 26) oder der Arria des Pætus (Plin. ep. III., 16) den Dolch hätten aus den Händen winden sollen. Wenn es wirklich ächte moralische Motive gegen den Selbstmord giebt; so liegen diese jedenfalls sehr tief und sind nicht mit dem Senkblei der gewöhnlichen Ethik zu erreichen; sondern gehören einer

höheren Betrachtungsweise an, als sogar dem Standpunkt gegenwärtiger Abhandlung angemessen ist. *)

Was nun noch außerdem unter der Rubrik von Selbstpflichten vorgetragen zu werden pflegt, sind theils Klugheitsregeln, theils diätetische Vorschriften, welche alle beide nicht in die eigentliche Moral gehören. Endlich noch zieht man hieher das Verbot widernatürlicher Wollust, also der Sodomie, Päderastie und Onanie. Diese Vergehungen sind aber eigentlich ganz sui generis und machen eine völlig abgesonderte Klasse für sich aus. In die Ethik gehören sie zwar insofern, als sie vom menschlichen Willen ausgehen. Allein sie sind so grundverschieden von dem ganzen übrigen Thema der Ethik, welches die Verhältnisse zwischen Mensch und Mensch betrifft und daher Tugenden und Laster abhandelt, die ungezwungen auf die Begriffe von Gerechtigkeit und Menschenliebe, nebst deren Gegentheil, zurücklaufen; daß ich es für unmöglich halte, ein Fundament und Princip der Ethik aufzustellen, aus welchem, neben den zuletzt genannten, eigentlichen Gegenständen derselben, zugleich auch die Gründe gegen jene Wollustsünden ungezwungen abzuleiten wären. Denn nur die Betrachtung von einem sehr allgemeinen Gesichtspunkte aus, das Zusammenfassen unter den Begriff „menschliches Thun überhaupt" kann beide, sonst völlig heterogene Gegenstände zusammenbringen. † Selbst die Päderastie unter den Begriff der Ungerechtigkeit gegen einen Andern zu bringen, verhindert das volenti non fit injuria. † Ich habe daher bei meiner im folgenden Theile aufzustellenden Begründung der Ethik die widernatürlichen Geschlechtsvergehungen ganz außer Acht gelassen und kann was ich darüber zu sagen habe gleich hier mit Wenigem beibringen. Diese Laster widernatürlicher Wollust sind eigentlich Vergehen gegen die Species als solche; gegen die Species, durch die und in der wir unser Daseyn haben: sie verletzen und

*) † Es sind asketische Gründe: man findet sie im vierten Buche meines Hauptwerks. †

vereiteln direkt die so wichtigen und der Natur so höchst angelegenen Mittel und Wege der Erhaltung dieser Species. Das Gewissen wird in Folge derselben sich auch in ganz anderer Art beschwert fühlen, als in Folge der sonstigen moralischen Vergehungen, also ungerechter oder boshafter Handlungen: diese werden mehr Beängstigung, jene aber mehr Beschämung und Gefühl der Degradation zur Folge haben.

§. 6.

Vom Fundament der Kantischen Ethik.

An die im §. 4. als Petitio principii nachgewiesene imperative Form der Ethik knüpft sich unmittelbar eine Lieblingsvorstellung Kants, die zwar zu entschuldigen, aber nicht anzunehmen ist. — Wir sehn bisweilen einen Arzt, der ein Mittel mit glänzendem Erfolge angewandt hat, dasselbe fortan in fast allen Krankheiten geben: ihm vergleiche ich Kanten. Er hat, durch die Scheidung des A priori von dem A posteriori in der menschlichen Erkenntniß, die glänzendeste und folgenreichste Entdeckung gemacht, deren die Metaphysik sich rühmen kann. Was Wunder, daß er nun diese Methode und Sonderung überall anzuwenden sucht? Auch die Ethik soll daher aus einem reinen, d. h. a priori erkennbaren und aus einem empirischen Theile bestehen. Letzteren weist er, als für die Begründung der Ethik unzuläßig, ab. Ersteren aber herauszufinden und gesondert darzustellen, ist sein Vorhaben in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ welche demgemäß eine Wissenschaft rein a priori seyn soll, in dem Sinne, wie die von ihm aufgestellten „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft.“ Sonach soll nun jenes, ohne Berechtigung und ohne Ableitung oder Beweis, als vorhanden zum voraus angenommene moralische Gesetz noch dazu ein a priori erkennbares, von aller innern wie äußern Erfahrung unabhängiges, „lediglich auf Begriffen der reinen Vernunft beruhendes, es soll ein synthetischer

Satz *a priori* seyn (Krit.: d. prakt. Vern. p. 56. der 4. Aufl. R. p. 142): hiermit hängt genau zusammen, daß dasselbe bloß formal seyn muß, wie alles a priori Erkannte, mithin bloß auf die Form, nicht auf den Inhalt der Handlungen sich beziehen muß. — Man denke, was das sagen will! — Er fügt (S. 6. der Vorrede zur Grundlegung, R. S. 5.) ausdrücklich hinzu, daß es „nicht in der Natur des Menschen (dem „Subjektiven), noch in den Umständen in der Welt (dem Objek„tiven) gesucht werden dürfe" und (ebendaselbst S. 7. R. S. 6.) daß „nicht das Mindeste dabei entlehnt werden „dürfe aus der Kenntniß des Menschen, d. i. der „Anthropologie." Er wiederholt noch (S. 59, R. 52), „daß man sich ja nicht in den Sinn kommen lassen dürfe, die „Realität seines Moralprincips aus der besondern Beschaffen„heit der menschlichen Natur ableiten zu wollen:" desgleichen (S. 60, R 52) daß „Alles, was aus einer besondern Natur„anlage der Menschheit, aus gewissen Gefühlen und Hange, ja „sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der mensch„lichen Natur eigen wäre und nicht nothwendig für den Willen „jedes vernünftigen Wesens gelten müßte, abgeleitet „wird," keine Grundlage für das moralische Gesetz abgeben könne. Dies bezeugt unwidersprechlich, daß er das angebliche Moralgesetz nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns, ein empirisch Nachweisbares aufstellt. — Wie alle innere, so weist er noch entschiedener alle äußere Erfahrung ab, indem er jede empirische Grundlage der Moral verwirft. Er gründet also, welches ich wohl zu merken bitte, sein Moralprinzip nicht auf irgend eine nachweisbare Thatsache des Bewußtseyns, etwan eine innere Anlage; — so wenig wie auf irgend ein objektives Verhältniß der Dinge in der Außenwelt. Nein! das wäre eine empirische Grundlage. Sondern reine Begriffe a priori, d. h. Begriffe, die noch gar keinen Inhalt aus der äußern oder innern Erfahrung haben, also pure Schale ohne Kern sind, sollen die Grundlage der Moral seyn. Man erwäge, wie Viel das sagen will: das menschliche

Bewußtseyn sowohl als die ganze Außenwelt, sammt aller Erfahrung und Thatsachen in ihnen, ist unter unsern Füßen weggezogen. Wir haben nichts worauf wir stehen. Woran aber sollen wir uns halten? an einem Paar ganz abstrakter, noch völlig stoffloser Begriffe, die ebenfalls gänzlich in der Luft schweben. Aus diesen, ja eigentlich aus der bloßen Form ihrer Verbindung zu Urtheilen, soll ein Gesetz hervorgehen, welches mit sogenannter absoluter Nothwendigkeit gelten und die Kraft haben soll, dem Drange der Begierden, dem Sturm der Leidenschaft, der Riesengröße des Egoismus Zaum und Gebiß anzulegen. Das wollen wir denn doch sehn.

Mit diesem vorgefaßten Begriff von der unumgänglich nöthigen Apriorität und Reinheit von allem Empirischen für die Grundlage der Moral, ist eine zweite Lieblingsvorstellung Kants eng verknüpft: nämlich das aufzustellende Moralprincip, da es ein synthetischer Satz *a priori*, von bloß formellem Inhalt, mithin ganz Sache der reinen Vernunft seyn muß, soll als solches auch nicht für Menschen allein, sondern für alle möglichen vernünftigen Wesen und „allein darum," also nebenbei und per accidens, auch für die Menschen gelten. Denn dafür ist es auf reine Vernunft (die nichts als sich selbst und den Satz von Widerspruch kennt) und nicht auf irgend ein Gefühl basirt. Diese reine Vernunft wird also hier nicht als eine Erkenntnißkraft des Menschen, was sie doch allein ist, genommen; sondern als etwas für sich Bestehendes hypostasirt, ohne alle Befugniß und zu perniciosestem Beispiel und Vorgang; welches zu belegen unsre jetzige erbärmliche philosophische Zeitperiode dienen kann. Inzwischen ist diese Aufstellung der Moral nicht für Menschen als Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche, Kanten eine so angelegene Hauptsache und Lieblingsvorstellung, daß er nicht müde wird, sie bei jeder Gelegenheit zu wiederholen. Ich sage dagegen, daß man nie zur Aufstellung eines Genus befugt ist, von dem man nur eine einzige Species kennt und in dessen

Begriff man daher schlechterdings nichts bringen könnte, als was man von dieser einen Species entnommen hätte, daher was man vom Genus aussagte, doch immer nur von der einen Species zu verstehn seyn würde; während, indem man, um das Genus zu bilden, unbefugt weggedacht hätte, was dieser Species zukommt, man vielleicht gerade die Bedingung der Möglichkeit der übrig gelassenen und als Genus hypostasirten Eigenschaften aufgehoben hätte. Wie wir die Intelligenz überhaupt schlechterdings nur als eine Eigenschaft animalischer Wesen kennen und deshalb nimmermehr berechtigt sind, sie als außerdem und unabhängig von der animalischen Natur existirend zu denken; so kennen wir die Vernunft allein als Eigenschaft des menschlichen Geschlechts und sind schlechterdings nicht befugt, sie als außer diesem existirend zu denken und ein Genus „Vernünftige Wesen" aufzustellen, welches von seiner alleinigen Species „Mensch" verschieden wäre, noch weniger aber, für solche imaginäre vernünftige Wesen *in abstracto* Gesetze aufzustellen. Von vernünftigen Wesen außer dem Menschen zu reden, ist nicht anders, als wenn man von schweren Wesen außer den Körpern reden wollte. Man kann sich des Verdachts nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Engelein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Ueberzeugung des Lesers gezählt habe. Jedenfalls liegt darin eine stille Voraussetzung der anima rationalis, welche, von der anima sensitiva und anima vegetativa ganz verschieden, nach dem Tode übrig bliebe und dann weiter nichts wäre als eben rationalis. Aber dieser völlig transscendenten Hypostase hat er doch selbst, in der Kritik der reinen Vernunft, ausdrücklich und ausführlich ein Ende gemacht. Inzwischen sieht man in der Kantischen Ethik, zumal in der Kritik der praktischen Vernunft, stets im Hintergrunde den Gedanken schweben, daß das innere und ewige Wesen des Menschen in der Vernunft bestände. Ich muß hier, wo die Sache nur beiläufig zur Sprache kommt, es bei der bloßen Assertion des Gegentheils bewenden lassen, daß näm-

lich die Vernunft, wie das Erkenntnißvermögen überhaupt, ein Sekundäres, ein der Erscheinung Angehöriges, ja durch den Organismus Bedingtes, hingegen der eigentliche Kern, das allein Metaphysische und daher Unzerstörbare im Menschen sein Wille ist.

Indem also Kant die Methode, welche er mit so vielem Glück in der theoretischen Philosophie angewandt hatte, auf die praktische übertragen und demnach auch hier die reine Erkenntniß **a priori** von der empirischen **a posteriori** trennen wollte, nahm er an, daß wie wir die Gesetze des Raums, der Zeit und der Kausalität **a priori** erkennen; so auch, oder doch auf analoge Weise, die moralische Richtschnur für unser Thun vor aller Erfahrung uns gegeben sey und sich äußere als kategorischer Imperativ, als absolutes Soll. Aber wie himmelweit ist der Unterschied zwischen jenen theoretischen Erkenntnissen **a priori**, welche darauf beruhen, daß sie die bloßen Formen, d. h. Funktionen, unsers Intellekts ausdrücken, mittelst deren allein wir eine objektive Welt aufzufassen fähig sind, in denen diese sich also darstellen muß, daher eben für dieselbe jene Formen absolut gesetzgebend sind, so daß alle Erfahrung jedesmal ihnen genau entsprechen muß, wie Alles was ich durch ein blaues Glas sehe sich blau darstellen muß, — und jenem angeblichen Moralgesetz **a priori**, dem die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht, ja, nach Kanten selbst, es zweifelhaft läßt, ob sie sich auch nur ein einziges Mal wirklich nach demselben gerichtet habe. Welche ganz disparate Dinge werden hier unter den Begriff der Apriorität zusammengestellt! Zudem übersah Kant, daß, seiner eigenen Lehre zufolge, in der theoretischen Philosophie, gerade die Apriorität der erwähnten, von der Erfahrung unabhängigen Erkenntnisse sie auf die bloße Erscheinung, d. h. die Vorstellung der Welt in unserem Kopfe, beschränkt und ihnen alle Gültigkeit hinsichtlich auf das Wesen an sich der Dinge, d. h. das unabhängig von unsrer Auffassung Vorhandene, völlig benimmt. Diesem entsprechend müßte, auch in der praktischen Philosophie, sein angebliches

Moralgesetz, wenn es a priori in unserm Kopfe entsteht, gleichfalls nur eine Form der Erscheinung seyn und das Wesen an sich der Dinge unberührt lassen. Allein diese Konsequenz würde im größten Widerspruche sowohl mit der Sache selbst, als mit Kants Ansichten derselben stehn, da er durchgängig (z. B. Krit: d. prakt. Vern. S. 175, R. 228) gerade das Moralische in uns als in der engsten Verbindung mit dem wahren Wesen an sich der Dinge, ja als unmittelbar dieses treffend, darstellt, auch, in der Krit: d. reinen Vern:, überall wo das geheimnißvolle Ding an sich irgend deutlicher hervortritt, es sich zu erkennen giebt als das Moralische in uns, als Wille. — Aber darüber hat er sich hinweggesetzt.

Ich habe §. 4. gezeigt, wie Kant die imperative Form der Ethik, also den Begriff des Sollens, des Gesetzes und der Pflicht, ohne Weiteres aus der theologischen Moral herübergenommen, während er das, was diesen Begriffen dort allein Kraft und Bedeutung verleiht, doch zurücklassen mußte. Um nun aber doch jene Begriffe zu begründen, geht er so weit zu verlangen, daß der Begriff der Pflicht selbst auch der Grund der Erfüllung dieser, also das Verpflichtende sey. Eine Handlung, sagt er (S. 11, R. 18), habe erst dann ächten moralischen Werth, wann sie lediglich aus Pflicht und bloß um der Pflicht Willen geschehe, ohne irgend eine Neigung zu ihr. Der Werth des Charakters hebe erst da an, wenn Jemand, ohne Sympathie des Herzens, kalt und gleichgültig gegen die Leiden Anderer, und nicht eigentlich zum Menschenfreunde geboren, doch bloß der leidigen Pflicht halber Wohlthaten erzeigte. Diese, das ächte moralische Gefühl empörende Behauptung, diese, der Christlichen Sittenlehre, welche die Liebe über Alles setzt und ohne sie nichts gelten läßt (1. Korinth: 13, 3.), gerade entgegengesetzte Apotheose der Lieblosigkeit, diesen taktlosen, moralischen Pedantismus hat Schiller in zwei treffenden Epigrammen persiflirt, überschrieben „Gewissensskrupel und Entscheidung." Die nächste Veranlassung zu diesen scheinen einige ganz hieher gehörige

Stellen der Krit: d. prakt. Vern: gegeben zu haben, z. B. S. **150**, **R. 211**: „Die Gesinnung, die dem Menschen das „moralische Gesetz zu befolgen obliegt, ist, es aus Pflicht, „nicht aus freiwilliger Zuneigung und auch allenfalls „unbefohlener, von selbst gern unternommener Bestrebung „zu befolgen." — Befohlen muß es seyn! Welche Sklavenmoral! Und ebendaselbst S. **213**, **R. 257**, wo es heißt: „daß „Gefühle des Mitleids und der weichherzigen Theilnahme wohl„denkenden Personen selbst lästig wären, weil sie ihre über„legten Maximen in Verwirrung brächten und daher den Wunsch „bewirkten, ihrer entledigt und allein der gesetzgebenden Ver„nunft unterworfen zu seyn." Ich behaupte zuversichtlich, daß was dem obigen, S. **11**, **R. 18**, geschilderten, lieblosen, gegen fremde Leiden gleichgültigen Wohlthäter die Hand öffnet (wenn er nicht Nebenabsichten hat) nimmermehr etwas Anderes seyn kann, als sklavische Deisidämonie, gleichviel ob er seinen Fetisch „kategorischen Imperativ" betitelt oder Fitzlipuzli. *) Was Anderes könnte denn ein hartes Herz bewegen, als nur die Furcht?

Obigen Ansichten entsprechend soll, nach S. **13**, **R. 19**, der moralische Werth einer Handlung durchaus nicht in der Absicht liegen, in der sie geschah, sondern in der Maxime, die man befolgte. Wogegen ich zu bedenken gebe, daß die Absicht allein über moralischen Werth oder Unwerth einer That entscheidet, weshalb dieselbe That, je nach ihrer Absicht, verwerflich oder lobenswerth seyn kann. Daher auch, so oft unter Menschen eine Handlung von irgend moralischem Belang diskutirt wird, Jeder nach der Absicht forscht und nach dieser allein die Handlung beurtheilt; wie auch andrerseits mit der Absicht allein Jeder sich rechtfertigt, wenn er seine Handlung mißdeutet sieht, oder sich entschuldigt, wenn sie einen nachtheiligen Erfolg gehabt.

---

*) Richtiger Huitzilopochtli, Mexikanische Gottheit.

Seite 14, R. 20, erhalten wir endlich die Definition des Grundbegriffes der ganzen Kantischen Ethik, der Pflicht: sie sei „die Nothwendigkeit einer Handlung, aus Achtung vor dem Gesetz." — Aber was nothwendig ist, das geschieht und ist unausbleiblich; hingegen die Handlungen aus reiner Pflicht bleiben nicht nur meistens aus; sondern sogar gesteht Kant selbst, S. 25, R. 28, daß man von der Gesinnung aus reiner Pflicht zu handeln gar keine sichere Beispiele habe; — und S. 26, R. 29, „es sei schlechterdings unmöglich, „durch Erfahrung einen einzigen Fall mit Gewißheit auszumachen, wo eine pflichtmäßige Handlung lediglich auf der „Vorstellung der Pflicht beruht habe," und ebenso S. 28, R. 30, und S. 49, R. 50. In welchem Sinn kann denn einer solchen Handlung Nothwendigkeit beigelegt werden? Da es billig ist, einen Autor stets auf das günstigste auszulegen, wollen wir sagen, daß seine Meinung dahin geht, eine pflichtmäßige Handlung sei objektiv nothwendig, aber subjektiv zufällig. Allein gerade das ist nicht so leicht gedacht, wie gesagt: wo ist denn das Objekt dieser objektiven Nothwendigkeit, deren Erfolg in der objektiven Realität meistens und vielleicht immer ausbleibt? Bei aller Billigkeit der Auslegung kann ich doch nicht umhin zu sagen, daß der Ausdruck der Definition „Nothwendigkeit einer Handlung" nichts Anderes ist, als eine künstlich versteckte, sehr gezwungene Umschreibung des Wortes Soll. Diese Absicht wird uns noch deutlicher, wenn wir bemerken, daß in derselben Definition das Wort Achtung gebraucht ist, wo Gehorsam gemeint war. Nämlich in der Anmerkung S. 16, R. 20, heißt es: „Achtung bedeutet bloß „die Unterordnung meines Willens unter einem Gesetz. Die „unmittelbare Bestimmung durchs Gesetz und das Bewußtseyn „derselben heißt Achtung." — In welcher Sprache? Was hier angegeben ist, heißt auf Deutsch Gehorsam. Da aber das Wort Achtung nicht ohne Grund so unpassend an die Stelle des Wortes Gehorsam gesetzt seyn kann; so muß es wohl irgend einer Absicht dienen, und diese ist offenbar keine

andere als die Abstammung der imperativen Form und des Pflichtbegriffs aus der theologischen Moral zu verschleiern; wie wir vorhin sahen, daß der Ausdruck Nothwendigkeit einer Handlung, der so sehr gezwungen und ungeschickt die Stelle des Soll vertritt, nur deshalb gewählt war, weil das Soll gerade die Sprache des Dekalogs ist. Obige Definition: „Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung vor dem Gesetz" würde also in ungezwungener und unverdeckter Sprache, d. h. ohne Maske, lauten: „Pflicht bedeutet eine Handlung, die aus Gehorsam gegen ein Gesetz geschehen soll." — Dies ist „des Pudels Kern."

Nun aber das Gesetz, dieser letzte Grundstein der Kantischen Ethik! was ist sein Inhalt? und wo steht es geschrieben? Dies ist die Hauptfrage. Ich bemerke zunächst, daß es zwei Fragen sind: Die eine geht auf das Princip, die andere auf das Fundament der Ethik, zwei ganz verschiedene Dinge, obwohl sie meistens und bisweilen wohl absichtlich vermischt werden.

Das Princip, oder der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre, durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ,τι der Tugend. — Das Fundament einer Ethik hingegen ist das διότι der Tugend, der Grund jener Verpflichtung oder Anempfehlung oder Belobung, er mag nun in der Natur des Menschen, oder in äußern Weltverhältnissen, oder worin sonst gesucht werden. Wie in allen Wissenschaften sollte man auch in der Ethik das ὅ,τι vom διότι deutlich unterscheiden. Die meisten Ethiker verwischen hingegen geflissentlich diesen Unterschied: wahrscheinlich weil das ὅ,τι so leicht, das διότι hingegen so entsetzlich schwer anzugeben ist; daher man gern die Armuth auf der einen Seite durch den Reichthum auf der andern zu kompensiren und mittelst Zusammenfassung beider in einen Satz,

eine glückliche Vermählung der Πενια mit dem Πορος zu Stande zu bringen sucht. Meistens geschieht dies dadurch, daß man das Jedem wohlbekannte ὅ,τι nicht in seiner Einfachheit ausspricht, sondern es in eine künstliche Formel zwängt, aus der es erst als Konklusion gegebener Prämissen geschlossen werden muß, wobei dann dem Leser zu Muthe wird, als hätte er nicht bloß die Sache, sondern auch den Grund der Sache erfahren. Hievon kann man sich an den meisten allbekannten Moralprincipien leicht überzeugen. Da nun aber ich, im folgenden Theil, dergleichen Kunststücke nicht auch vorhabe, sondern ehrlich zu verfahren und nicht das Princip der Ethik zugleich als ihr Fundament geltend zu machen, vielmehr beide ganz deutlich zu sondern gedenke; so will ich jenes ὅ,τι, also das Princip, den Grundsatz, über dessen Inhalt alle Ethiker eigentlich einig sind, in so verschiedene Formen sie ihn auch kleiden, gleich hier auf den Ausdruck zurückführen, den ich für den allereinfachsten und reinsten halte: **neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva.** Dies ist eigentlich der Satz, welchen zu begründen alle Sittenlehrer sich abmühen, das gemeinsame *Resultat* ihrer so verschiedenartigen Deduktionen: es ist das ὅ,τι, zu welchem das διότι noch immer gesucht wird, die Folge, zu der man den Grund verlangt, folglich selbst erst das **Datum**, zu welchem das **Quæsitum** das Problem jeder Ethik, wie auch der vorliegenden Preisfrage ist. Die Lösung dieses Problems wird das eigentliche Fundament der Ethik liefern, welches man, wie den Stein der Weisen, seit Jahrtausenden sucht. Daß aber das **Datum**, das ὅ,τι, das Princip, wirklich seinen reinsten Ausdruck an obiger Formel hat, ist daraus ersichtlich, daß diese zu jedem andern Moralprincip sich als Konklusion zu den Prämissen, also als das, wohin man eigentlich will, verhält; so daß jedes andere Moralprincip als eine Umschreibung, ein indirekter oder verblümter Ausdruck, jenes einfachen Satzes anzusehen ist. Dies gilt zum Beispiel selbst von dem für einfach gehaltenen, trivialen Grundsatz: **quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris**, dessen Mangel, daß er bloß die Rechts- und nicht

die Tugendpflichten ausdrückt, durch eine Wiederholung ohne non und ne leicht abzuhelfen ist. Denn auch er will alsdann eigentlich sagen: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva, führt aber auf einem Umweg dahin, und gewinnt dadurch das Ansehen, als hätte er auch den Realgrund, das διότι jener Vorschrift gegeben; was doch nicht der Fall ist, da daraus, daß ich nicht will, daß mir etwas geschehe, keineswegs folgt, daß ich es Andern nicht thun solle. Dasselbe gilt von jedem bisher aufgestellten Princip oder obersten Grundsatz der Moral.

Wenn wir jetzt zurückkehren zu unsrer obigen Frage: wie lautet denn das Gesetz, in dessen Befolgung, nach Kant, die Pflicht besteht; und worauf ist es gegründet? — so werden wir finden, daß auch Kant das Princip der Moral mit dem Fundament derselben auf eine sehr künstliche Weise eng verknüpft hat. Ich erinnere nunmehr an die schon anfangs in Erwägung genommene Forderung Kant's, daß das Moralprincip rein a priori und rein formal, ja ein synthetischer Satz a priori seyn soll, und daher keinen materialen Inhalt haben und auf gar nichts Empirischem, d. h. weder auf etwas Objektivem in der Aussenwelt, noch auf etwas Subjektivem im Bewußtseyn, dergleichen irgend ein Gefühl, Neigung, Trieb wäre, beruhen darf. Kant war sich der Schwierigkeit dieser Aufgabe deutlich bewußt; da er S. 60, R. 53, sagt: „Hier sehen wir „nun die Philosophie in der That auf einen mißlichen Stand„punkt gestellt, der fest seyn soll, unerachtet er weder im Him„mel noch auf Erden an etwas hängt, oder woran gestützt „wird." Um so mehr müssen wir mit Spannung der Lösung der Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, entgegen sehen und begierig erwarten, wie nun Etwas aus Nichts werden, d. h. aus rein apriorischen Begriffen, ohne allen empirischen und materialen Inhalt, die Gesetze des materialen, menschlichen Handelns konkresciren sollen; — ein Proceß, als dessen Symbol wir jenen chemischen betrachten können, vermöge dessen aus drei unsichtbaren Gasen (Azot, Hydrogen, Chlor), also im scheinbar

leeren Raum, vor unsern Augen fester Salmiak entsteht. — Ich will aber den Proceß, durch welchen Kant diese schwierige Aufgabe löst, deutlicher als er selbst gewollt oder gekonnt hat, darlegen. Dies möchte um so nöthiger seyn, als derselbe selten recht verstanden zu seyn scheint. Denn fast alle Kantianer sind in den Irrthum gerathen, daß Kant den kategorischen Imperativ unmittelbar als eine Thatsache des Bewußtseyns aufstelle: dann wäre er aber anthropologisch, durch Erfahrung, wenn gleich innere, also empirisch begründet; welches der Ansicht Kants schnurstracks entgegen läuft und von ihm wiederholentlich abgewiesen wird. Daher sagt er S. 48, R. 44 „es sei nicht empirisch auszumachen, ob es überall irgend „einen solchen kategorischen Imperativ gebe;" wie auch S. 49, R. 45 „die Möglichkeit des kategorischen Imperativs sei ganz „a priori zu untersuchen; da uns hier nicht der Vortheil zu „Statten komme, daß dessen Wirklichkeit in der Erfahrung ge„geben sei." Aber schon sein erster Schüler, Reinhold, ist in jenem Irrthum befangen, da er in seinen „Beiträgen zur „Uebersicht der Philosophie am Anfange des 19. Jahrhunderts" Heft 2, S. 21 sagt: „Kant nimmt das Moralgesetz als ein „unmittelbar gewisses Faktum, als ursprüngliche Thatsache des „moralischen Bewußtseyns an." Hätte aber Kant den kategorischen Imperativ als Thatsache des Bewußtseyns, mithin empirisch begründen wollen; so würde er nicht ermangelt haben, ihn wenigstens als solche nachzuweisen. Aber nirgends findet sich dergleichen. Meines Wissens geschieht das erste Auftreten des kategorischen Imperativs in der Kritik der reinen Vern. (S. 802 der ersten und 830 der fünften Aufl.), wo derselbe unangemeldet und mit dem vorhergegangenen Satze nur durch ein völlig unberechtigtes „Daher" zusammenhängend, ganz ex nunc auftritt. Förmlich eingeführt wird er zuerst in der hier in besondere Betrachtung genommenen „Grundlage zur M. d. S." und zwar ganz auf apriorischem Wege, durch eine Deduktion aus Begriffen. Hingegen eine im 5ten Heft der eben genannten, für die kritische Philosophie so wichtigen Zeitschrift Reinholds

„befindliche Formula concordiæ des Kriticismus" stellt S. 122 sogar folgenden Satz auf: „Wir unterscheiden das moralische „Selbstbewußtseyn von der Erfahrung, mit welcher dasselbe, „als eine ursprüngliche Thatsache, über welche kein Wissen „hinausgehen kann, im menschlichen Bewußtseyn verbunden ist, „und wir verstehn unter jenem Selbstbewußtseyn das unmit„telbare Bewußtseyn der Pflicht, d. h. der Noth„wendigkeit, die von Lust und Unlust unabhängige Gesetz„mäßigkeit des Willens zur Triebfeder und Richtschnur der „Willenshandlungen anzunehmen." — Da hätten wir freilich „Einen erklecklichen Satz, ja, und der auch was setzt." (Schiller). Aber im Ernst: zu welcher unverschämten Petitio principii sehen wir hier Kants Moralgesetz angewachsen! Wenn Das wahr wäre; so hätte freilich die Ethik ein Fundament von unvergleichlicher Solidität und es bedürfte keiner Preisfragen, um zum Aufsuchen desselben zu ermuntern. Dann wäre aber auch das größte Wunder, daß man eine solche Thatsache des Bewußtseyns so spät entdeckt hätte; während man Jahrtausende hindurch eifrig und mühsam nach einer Grundlage für die Moral suchte. Wodurch aber Kant selbst zu dem gerügten Irrthum Anlaß gegeben, werde ich weiter unten beibringen. Dennoch könnte man sich über das unangefochtene Herrschen eines solchen Grundirrthums unter den Kantianern wundern: aber haben sie, während sie zahllose Bücher über Kants Philosophie schrieben, doch nicht ein Mal die Verunstaltung bemerkt, welche die Kritik der reinen Vernunft in der zweiten Auflage erfuhr und vermöge deren sie ein inkohärentes, sich selber widersprechendes Buch wurde; was erst jetzt an den Tag gekommen, und, wie mir dünkt, ganz richtig auseinandergesetzt ist in Rosenkranzens Vorrede zum zweiten Band der Gesammtausgabe der Kantischen Werke. Man muß bedenken, daß vielen Gelehrten das unablässige Lehren vom Katheder und in Schriften zum gründlichen Lernen nur wenig Zeit läßt. Das docendo disco ist nicht unbedingt wahr: vielmehr ist nicht ganz ohne Grund, was Diderot dem Neffen Rameau's in den Mund legt: „Und

„diese Lehrer, glaubt ihr denn, daß sie die Wissenschaften ver„stehen werden, worin sie Unterricht geben? Possen, lieber Herr, „Possen. Besässen sie die Kenntnisse hinlänglich, um sie zu „lehren, so lehrten sie sie nicht" — „„Und warum?"" — „Sie „hätten ihr Leben verwendet, sie zu studiren." (Göthe's Uebersetzung S. 104). — † Auch Lichtenberg sagt: „ich habe das schon „mehr bemerkt, die Leute von Profession wissen oft das Beste „nicht." † Was aber (zur Kantischen Moral zurückzukehren) das Publikum betrifft; so setzen die Meisten, wenn nur das Resultat zu ihren moralischen Gefühlen stimmt, sofort voraus, es werde mit der Ableitung desselben schon seine Richtigkeit haben, und werden sich mit dieser, wenn sie schwierig aussieht, nicht tief einlassen; sondern sich hierin auf die Leute „vom Fach" verlassen.

Kants Begründung seines Moralgesetzes ist also keineswegs die empirische Nachweisung desselben als einer Thatsache des Bewußtseyns, noch eine Appellation an das moralische Gefühl, noch eine **Petitio principii** unter dem vornehmen modernen Namen eines „absoluten Postulats;" sondern es ist ein sehr subtiler Gedankenproceß, welchen er uns zwei Mal, S. **17** und **51**, **R. 22** und **46**, vorführt, und von dem Folgendes die verdeutlichte Darstellung ist.

Da Kant, indem er alle empirische Triebfedern des Willens verschmähete, alles Objektive und alles Subjektive, darauf ein Gesetz für denselben zu gründen wäre, als empirisch, zum voraus weggenommen hat; so bleibt ihm zum Stoff dieses Gesetzes nichts übrig, als dessen eigene Form. Diese nun ist eben nur die Gesetzmäßigkeit. Die Gesetzmäßigkeit aber besteht im Gelten für Alle, also in der Allgemeingültigkeit. Diese demnach wird zum Stoff. Folglich ist der Inhalt des Gesetzes nichts Anderes als seine Allgemeingültigkeit selbst. Demzufolge wird es lauten: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen „kannst, daß sie allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen „werde." — Dieses also ist die so allgemein verkannte, eigent-

liche Begründung des Moralprincips Kants, mithin das Fundament seiner ganzen Ethik. — Man vergleiche noch Kritik der praktischen Vern: S. 61, R. 147, das Ende der Anmerkung 1. — Dem großen Scharfsinn, womit Kant das Kunststück ausgeführt hat, zolle ich meine aufrichtige Bewunderung, fahre aber in meiner ernsten Prüfung nach dem Maaßstabe der Wahrheit fort. Ich bemerke nur noch, zum Behuf nachheriger Wiederaufnahme, daß die Vernunft, indem und insofern sie das eben dargelegte specielle Räsonnement vollzieht, den Namen der praktischen Vernunft erhält. Der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft ist aber das aus dem dargelegten Gedankenproceß sich als Resultat ergebende Gesetz: also ist die praktische Vernunft keineswegs, wie die Meisten, und auch schon Fichte, es ansahen, ein nicht weiter zurückzuführendes besonderes Vermögen, eine qualitas occulta, eine Art Moralitäts-Instinkt, dem moral sense des Hutcheson ähnlich; sondern ist (wie auch Kant in der Vorrede S. 12, R. 8 und oft genug außerdem sagt) Eins und dasselbe mit der theoretischen Vernunft, ist nämlich diese selbst, sofern sie den dargelegten Gedankenproceß vollzieht. Fichte nämlich nennt den kategorischen Imperativ Kants ein absolutes Postulat: (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. Tübingen 1802, S. 240 Anmerkung). Dies ist der moderne beschönigende Ausdruck für Petitio principii, und so auch hat er selbst den kategorischen Imperativ durchgängig genommen, ist also im oben gerügten Irrthum mit begriffen.

Der Einwand nun, welchem jene von Kant der Moral gegebene Grundlage zunächst und unmittelbar unterliegt, ist, daß dieser Ursprung eines Moralgesetzes in uns darum unmöglich ist, weil er voraussetzt, daß der Mensch ganz von selbst auf den Einfall käme, sich nach einem Gesetz für seinen Willen, dem dieser sich zu unterwerfen und zu fügen hätte, umzusehen und zu erkundigen. Dies aber kann ihm unmöglich von selbst in den Sinn kommen, sondern höchstens nur, nachdem schon eine andere, positiv wirksame, reale und als solche sich

von selbst ankündigende, ungerufen auf ihn einwirkende, ja eindringende, moralische Triebfeder den ersten Anstoß und Anlaß dazu gegeben hätte. So etwas aber würde der Annahme Kants widerstreiten, welcher zufolge der obige Gedankenproceß selbst der Ursprung aller moralischen Begriffe, das punctum saliens der Moralität seyn soll. So lange nun also Jenes nicht der Fall ist, indem es, ex hypothesi, keine andre moralische Triebfeder als den dargelegten Gedankenproceß giebt; so lange bleibt die Richtschnur des menschlichen Handelns allein der Egoismus, am Leitfaden des Gesetzes der Motivation, d. h. die jedesmaligen, ganz empirischen und egoistischen Motive bestimmen, in jedem einzelnen Fall, das Handeln des Menschen, allein und ungestört; da unter dieser Voraussetzung keine Aufforderung für ihn und gar kein Grund vorhanden ist, weswegen es ihm einfallen sollte, nach einem Gesetz zu fragen, welches sein Wollen beschränkte und dem er dieses zu unterwerfen hätte, geschweige nach einem solchen zu forschen und zu grübeln, wodurch es allererst möglich würde, daß er auf den sonderbaren Gedankengang der obigen Reflexion geriethe. Hiebei ist es einerlei, welchen Grad der Deutlichkeit man dem Kantischen Reflexionsprocesse geben will, ob man ihn etwan herabstimmen möchte zu einer nur dunkel gefühlten Ueberlegung. Denn keine Aenderung hierin ficht die Grundwahrheiten an, daß aus Nichts nichts wird, und daß eine Wirkung eine Ursache verlangt. Die moralische Triebfeder muß schlechterdings, wie jedes den Willen bewegende Motiv, eine sich von selbst ankündigende, deshalb positiv wirkende, folglich reale seyn: und da für den Menschen nur das Empirische, oder doch als möglicherweise empirisch vorhanden Vorausgesetzte, Realität hat; so muß die moralische Triebfeder in der That eine empirische seyn und als solche ungerufen sich ankündigen, an uns kommen, ohne auf unser Fragen danach zu warten, von selbst auf uns eindringen, und dies mit solcher Gewalt, daß sie die entgegenstehenden, riesenstarken, egoistischen Motive wenigstens möglicherweise überwinden kann. Denn die Moral hat es mit dem wirklichen

Handeln des Menschen und nicht mit apriorischem Kartenhäuserbau zu thun, an dessen Ergebnisse sich im Ernste und Drange des Lebens kein Mensch kehren würde, deren Wirkung daher, dem Sturm der Leidenschaften gegenüber, so viel seyn würde, wie die einer Klystierspritze bei einer Feuersbrunst. Ich habe schon oben erwähnt, daß Kant es als ein großes Verdienst seines Moralgesetzes betrachtet, daß es bloß auf abstrakte, reine Begriffe a priori, folglich auf reine Vernunft gegründet ist, als wodurch es nicht bloß für Menschen, sondern für alle vernünftige Wesen als solche gültig sei. Wir müssen um so mehr bedauern, daß reine, abstrakte Begriffe a priori, ohne realen Gehalt und ohne alle irgendwie empirische Grundlage, wenigstens Menschen nie in Bewegung setzen können: von andern vernünftigen Wesen kann ich nicht mitreden. Daher ist der zweite Fehler der Kantischen Grundlage der Moralität Mangel an realem Gehalt. Dieser ist bisher nicht bemerkt worden, weil das oben deutlich dargelegte eigentliche Fundament der Kantischen Moral wahrscheinlich den Allerwenigsten von denen, die es celebrirt und propagirt haben, von Grund aus deutlich gewesen ist. Der zweite Fehler also ist gänzlicher Mangel an Realität und dadurch an möglicher Wirksamkeit. Es schwebt in der Luft, als ein Spinnengewebe der subtilsten, inhaltsleersten Begriffe, ist auf nichts basirt, kann daher nichts tragen und nichts bewegen. Und dennoch hat Kant demselben eine Last von unendlicher Schwere aufgebürdet, nämlich die Voraussetzung der Freiheit des Willens. Trotz seiner wiederholt ausgesprochenen Ueberzeugung, daß Freiheit in den Handlungen des Menschen schlechterdings nicht Statt haben kann, daß sie theoretisch nicht ein Mal ihrer Möglichkeit nach eingesehen werden kann, (Krit. der praktischen Vern: S. 168, R. 223) daß, wenn genaue Kenntniß des Charakters eines Menschen und aller auf ihn einwirkenden Motive gegeben wäre, das Handeln desselben sich so sicher und genau wie eine Mondfinsterniß würde ausrechnen lassen, (ebendaselbst S. 177, R. 230) wird dennoch, bloß auf den Kredit jenes so in der Luft schwebenden Fundaments der

Moral, die Freiheit, wenn auch nur idealiter und als ein Postulat, angenommen, durch den berühmten Schluß: „Du kannst; denn Du sollst." Aber wenn man ein Mal deutlich erkannt hat, daß eine Sache nicht ist und nicht seyn kann, was hilft da alles Postuliren? Da wäre vielmehr das, worauf das Postulat sich gründet, zu verwerfen, weil es eine unmögliche Voraussetzung ist, nach der Regel a non posse ad non esse valet consequentia, und mittelst eines apagogischen Beweises, der also hier den kategorischen Imperativ umstieße.

Der Unzulänglichkeit eines allein aus einem Paar ganz abstrakter und inhaltsleerer Begriffe bestehenden Fundaments der Moral muß Kant selbst sich bewußt gewesen seyn. Denn in der Kritik der praktischen Vernunft, wo er, wie gesagt, überhaupt schon weniger strenge und methodisch zu Werke geht, auch durch seinen nunmehr errungenen Ruhm kühner geworden ist, verändert ganz allmälig das Fundament der Ethik seine Natur, vergißt beinah, daß es ein bloßes Gewebe abstrakter Begriffskombinationen ist und scheint substantieller werden zu wollen. So z. B. ist daselbst S. 81, R. 163, „das moralische Gesetz „gleichsam ein Faktum der reinen Vernunft." Was soll man bei diesem seltsamen Ausdruck sich denken? Das Faktische wird sonst überall dem aus reiner Vernunft Erkennbaren entgegengesetzt. — Imgleichen ist ebendaselbst S. 83, R. 164, die Rede von „einer den Willen unmittelbar bestimmenden Vernunft" u. s. f. — Dabei nun sei man eingedenk, daß er jede anthropologische Begründung, jede Nachweisung des kategorischen Imperativs als einer Thatsache des Bewußtseyns in der Grundlegung ausdrücklich und wiederholt ablehnt, weil sie empirisch seyn würde. — Jedoch durch solche beiläufige Aeußerungen dreist gemacht, giengen die Nachfolger Kants sehr viel weiter auf jenem Wege fort. Fichte (System der Sittenlehre S. 49) warnt geradezu, „daß man sich nicht „verleiten lasse, das Bewußtseyn, daß wir Pflichten haben, „weiter zu erklären und aus Gründen außer ihm ableiten zu „wollen, weil dies der Würde und Absolutheit des Gesetzes

„Eintrag thue.“ Schöne Exküse! — Und dann ebendaselbst S. 66 sagt er, „das Princip der Sittlichkeit sei ein Gedanke, „der sich auf die intellektuelle Anschauung der absoluten „Thätigkeit der Intelligenz gründe und der unmittelbare Begriff „der reinen Intelligenz von sich selbst sei.“ Hinter welche Floskeln doch so ein Windbeutel seine Rathlosigkeit versteckt! — Wer sich überzeugen will, wie gänzlich die Kantianer Kants ursprüngliche Begründung und Ableitung des Moralgesetzes allmälig vergaßen oder ignorirten, sehe einen sehr lesenswerthen Aufsatz nach, in Reinholds Beiträgen zur Uebersicht der Philosophie im Anfang des 19. Jahrhunderts, Heft 2. 1801. Daselbst S. 105, 6, wird behauptet, „daß in der Kantischen Philosophie „die Autonomie (welche Eins ist mit dem kategorischen Imp.) „eine Thatsache des Bewußtseyns und auf nichts weiter zurück„zuführen sei, indem sie sich durch ein unmittelbares Bewußt„seyn ankündige.“ — Dann wäre sie anthropologisch, mithin empirisch begründet, was Kants ausdrücklichen Erklärungen zuwiderläuft. — Dennoch wird ebendaselbst S. 108 gesagt: „Sowohl in der praktischen Philosophie des Kriticismus, als „auch in der gesammten gereinigten oder höheren Transscenden„talphilosophie ist die Autonomie das durch sich selbst Begrün„dete und Begründende, und keiner weiteren Begründung Fähige „und Bedürftige, das schlechthin Ursprüngliche, durch sich selbst „Wahre und Gewisse, das Urwahre, das prius κατ’ ἐξοχην, das „absolute Princip. — Wer daher von dieser Autonomie einen „Grund außer ihr selber vermuthet, fordert oder sucht, von „dem muß die Kantische Schule glauben, daß es ihm entweder „an moralischem Bewußtseyn fehle, *) oder daß er dasselbe in „der Spekulation durch falsche Grundbegriffe verkenne. Die „Fichte-Schellingische Schule erklärt ihn mit derjenigen „Geistlosigkeit behaftet, welche zum Philosophiren unfähig macht

*) Dach't ich's doch! Wissen sie nichts vernünftiges mehr zu erwidern,
Schieben sie's Einem geschwind in das Gewissen hinein.
(Schiller).

„und den Charakter des unheiligen Pöbels und trägen Viehes, „oder, wie Schelling sich schonender ausdrückt, des profa„num vulgus und ignavum pecus ausmacht.“ Wie es um die Wahrheit einer Lehre stehn müsse, die man mit solchen Trümpfen zu ertrotzen sucht, fühlt Jeder. Inzwischen müssen wir doch aus dem Respekt, den diese einflößten, die wahrhaft kindliche Gläubigkeit erklären, mit der die Kantianer den kategorischen Imperativ annahmen und fortan als ausgemachte Sache behandelten. Denn da hier das Bestreiten einer theoretischen Behauptung leicht verwechselt werden konnte mit moralischer Ruchlosigkeit; so ließ Jeder, wenn er auch von dem kategorischen Imperativ in seinem eigenen Bewußtseyn nicht viel gewahr wurde, doch lieber hievon nichts laut werden, weil er im Stillen glaubte, daß bei Andern derselbe wohl stärkere Entwickelung haben und deutlicher hervortreten würde. Denn das Innere seines Gewissens kehrt Keiner gern nach außen.

Mehr und mehr also erscheint in der Kantischen Schule die praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ als eine hyperphysische Thatsache, als ein Delphischer Tempel im menschlichen Gemüth, aus dessen finsterem Heiligthum Orakelsprüche, zwar leider nicht was geschehen wird, aber doch was geschehen soll, untrüglich verkündigen. Diese ein Mal angenommene, oder vielmehr erschlichene und ertrotzte Unmittelbarkeit der praktischen Vernunft wurde späterhin leider auch auf die theoretische übertragen; zumal da Kant selbst oft gesagt hatte, daß beide doch nur Eine und dieselbe Vernunft seien (z. B. Vorrede S. 12, R. 8). Denn nachdem einmal zugestanden war, daß es in Hinsicht auf das Praktische eine ex tripode diktirende Vernunft gebe, so lag der Schritt sehr nahe, ihrer Schwester, je eigentlich sogar Konsubstanzialin, der theoretischen Vernunft, denselben Vorzug einzuräumen und sie für eben so reichsunmittelbar als jene zu erklären, wovon der Vortheil so unermeßlich, als augenfällig war. Nun strömten alle Philosophaster und Phantasten, den Atheistendenunzianten F. H. Jacobi an der Spitze, nach

diesem ihnen unerwartet aufgegangenen Pförtlein hin, um ihre Sächelchen zu Markte zu bringen, oder um von den alten Erbstücken, welche Kants Lehre zu zermalmen drohte, wenigstens das Liebste zu retten. — Wie im Leben des Einzelnen ein Fehltritt der Jugend oft den ganzen Lebenslauf verdirbt, so hatte jene einzige von Kant gemachte falsche Annahme einer mit völlig transscendenten Kreditiven ausgestatteten und, wie die höchsten Appellationshöfe, „ohne Gründe“ entscheidenden, praktischen Vernunft zur Folge, daß aus der strengen, nüchternen kritischen Philosophie die ihr heterogensten Lehren entsprangen, die Lehren von einer das „Uebersinnliche“ erst bloß leise „ahndenden“, dann schon deutlich „vernehmenden,“ endlich gar leibhaftig „intellektual anschauenden“ Vernunft, für deren „absolute,“ d. h. ex tripode gegebene, Aussprüche und Offenbarungen jetzt jeder Phantast seine Träumereien ausgeben konnte. Dies neue Privilegium ist redlich benutzt worden. Hier also liegt der Ursprung jener unmittelbar nach Kants Lehre auftretenden philosophischen Methode, die im Mysticiren, Imponiren, Täuschen, Sand in die Augen streuen und Windbeuteln besteht, deren Zeitraum die Geschichte der Philosophie einst unter dem Titel „Periode der Unredlichkeit“ anführen wird. † Denn der Charakter der Redlichkeit, des gemeinschaftlichen Forschens mit dem Leser, welchen die Schriften aller früheren Philosophen tragen, ist hier verschwunden: nicht belehren, sondern bethören will der Philosophaster dieser Zeit seinen Leser: davon zeugt jede Seite. † Als Heroen dieser Periode glänzen Fichte und Schelling, zuletzt aber auch der selbst ihrer ganz unwürdige und sehr viel tiefer als diese Talent-Männer stehende, plumpe, geistlose Scharlatan Hegel.

Als Stufe zu jenem Prophetenthum der Vernunft mußte sogar der armselige Witz dienen, daß, weil das Wort Vernunft von Vernehmen kommt, dasselbe besage, daß die Vernunft ein Vermögen sei, jenes sogenannte „Uebersinnliche“ (νεφελοκοκκυγια, Wolkenkukuksheim) zu vernehmen. Der Einfall fand ungemessenen Beifall, wurde in Deutschland 30

Jahre hindurch, mit unsäglichem Genügen, unablässig wiederholt, ja zum Grundstein philosophischer Lehrgebäude gemacht; — während es am Tage liegt, daß freilich Vernunft von Vernehmen kommt, aber nur weil sie dem Menschen den Vorzug vor dem Thiere giebt, nicht bloß zu hören, sondern auch zu vernehmen, jedoch nicht was in Wolkenkukuksheim vorgeht, sondern was ein vernünftiger Mensch dem Andern sagt: das wird von diesem vernommen, und die Fähigkeit dazu heißt Vernunft. So haben alle Völker, alle Zeiten, alle Sprachen den Begriff der Vernunft gefaßt, nämlich als das Vermögen allgemeiner, abstrakter, nicht anschaulicher Vorstellungen, genannt Begriffe, welche bezeichnet und fixirt werden durch Worte: dies Vermögen allein ist es, welches der Mensch vor dem Thiere wirklich voraus hat. Denn diese abstrakten Vorstellungen, Begriffe, d. h. Inbegriffe vieler Einzeldinge, bedingen die Sprache, mittelst ihrer das eigentliche Denken, mittelst dieses das Bewußtseyn nicht bloß der Gegenwart, welches auch die Thiere haben, sondern der Vergangenheit und der Zukunft als solcher, und hiedurch wieder die deutliche Erinnerung, die Besonnenheit, die Vorsorge, die Absicht, das planvolle Zusammenwirken Vieler, den Staat, die Gewerbe, Künste, Wissenschaften, Religionen und Philosophien, kurz, Alles das, was das Leben des Menschen von dem des Thieres so auffallend unterscheidet. Für das Thier gibt es bloß anschauliche Vorstellungen und daher auch nur anschauliche Motive: die Abhängigkeit seiner Willensakte von den Motiven ist deshalb augenfällig. Beim Menschen hat diese nicht weniger Statt, und auch ihn bewegen (unter Voraussetzung seines individuellen Charakters) die Motive mit strengster Nothwendigkeit: allein diese sind meistens nicht anschauliche, sondern abstrakte Vorstellungen, d. h. Begriffe, Gedanken, die jedoch das Resultat früherer Anschauungen, also der Einwirkungen von außen auf ihn sind. Dies aber gibt ihm eine relative Freiheit, nämlich im Vergleich mit dem Thiere. Denn ihn bestimmt nicht, wie das Thier, die anschauliche, gegenwärtige

Umgebung, sondern seine aus früheren Erfahrungen abgezogenen, oder durch Belehrung überkommenen Gedanken. Daher liegt das Motiv, das auch ihn nothwendig bewegt, dem Zuschauer nicht zugleich mit der That vor Augen; sondern er trägt es in seinem Kopfe herum. Dies giebt nicht nur seinem Thun und Treiben im Ganzen, sondern schon allen seinen Bewegungen einen von denen des Thiers augenfällig verschiedenen Charakter: er wird gleichsam von feineren, nicht sichtbaren, Fäden gezogen: daher tragen alle seine Bewegungen das Gepräge des Vorsetzlichen und Absichtlichen, welches ihnen einen Anschein von Unabhängigkeit giebt, der sie augenfällig von denen des Thieres unterscheidet. Alle diese großen Verschiedenheiten hängen aber ganz und gar ab von der Fähigkeit *abstrakter Vorstellungen, Begriffe*. Diese Fähigkeit daher ist das Wesentliche *der Vernunft*, d. h. des den Menschen auszeichnenden Vermögens, genannt *το λογιμον, το λογιστικον*, **ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason.** — Frägt man mich aber, was zum Unterschiede davon der *Verstand*, *νους*, **intellectus, entendement, understanding**, sei; so sage ich: er ist dasjenige Erkenntnißvermögen, welches auch die Thiere haben, nur in verschiedenem Grade, und wir im höchsten, nämlich das unmittelbare, aller Erfahrung vorhergängige Bewußtseyn des *Kausalitätsgesetzes*, als welches die Form des Verstandes selbst ausmacht und worin sein ganzes Wesen besteht. Von ihm hängt zuvörderst die Anschauung der Außenwelt ab: denn die Sinne für sich allein sind bloß der *Empfindung* fähig, die noch keine *Anschauung* ist, sondern allererst deren Material: *νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τ᾽ἄλλα κωφὰ καὶ τυφλα.* Die *Anschauung* entsteht dadurch, daß wir die Empfindung der Sinnesorgane unmittelbar beziehen auf deren *Ursache*, die sich, eben durch diesen Akt der Intelligenz, als *äußeres Objekt* in unserer Anschauungsform *Raum* darstellt. Dies eben beweist, daß das Kausalitätsgesetz uns **a priori** bewußt ist und nicht aus der Erfahrung stammt, indem diese selbst, da sie die Anschauung voraussetzt, erst durch dasselbe möglich wird. In

der Vollkommenheit dieser ganz unmittelbaren Auffassung der Kausalitätsverhältnisse bestehet alle Ueberlegenheit des Verstandes, alle Klugheit, Sagacität, Penetration, Scharfsinn: denn jene liegt aller Kenntniß des Zusammenhanges der Dinge, im weitesten Sinn des Worts, zum Grunde. Ihre Schärfe und Richtigkeit macht den Einen verständiger, klüger, schlauer als den Andern. Vernünftig hingegen hat man zu allen Zeiten den Menschen genannt, der sich nicht durch die anschaulichen Eindrücke, sondern durch Gedanken und Begriffe leiten läßt und daher stets überlegt, konsequent und besonnen zu Werke geht. Ein solches Handeln heißt überall ein vernünftiges Handeln. Keineswegs aber implicirt dieses Rechtschaffenheit und Menschenliebe. Vielmehr kann man höchst vernünftig, also überlegt, besonnen, konsequent, planvoll und methodisch zu Werke gehn, dabei aber doch die eigennützigsten, ungerechtesten, ja ruchlosesten Maximen befolgen. Daher ist es vor Kant keinem Menschen je eingefallen, das gerechte, tugendhafte und edle Handeln mit dem vernünftigen Handeln zu identifiziren: sondern man hat beide vollkommen unterschieden und auseinander gehalten. Das Eine beruht auf der Art der Motivation, das Andre auf der Verschiedenheit der Grundmaximen. Bloß nach Kant, da die Tugend aus reiner Vernunft entspringen sollte, ist Tugendhaft und Vernünftig Eines und dasselbe; dem Sprachgebrauch aller Völker, der nicht zufällig, sondern das Werk der allgemeinen menschlichen und daher übereinstimmenden Erkenntniß ist, zum Trotz. Vernünftig und Lasterhaft lassen sich sehr wohl vereinigen, ja erst durch ihre Vereinigung sind große, weitgreifende Verbrechen möglich. Eben so bestehet Unvernünftig und Edelmüthig sehr wohl zusammen. z. B. wenn ich heute dem Dürftigen gebe, was ich selbst morgen noch dringender als er bedürfen werde; wenn ich mich hinreissen lasse, einem Nothleidenden die Summe zu schenken, auf die mein Gläubiger wartet; und so in sehr vielen Fällen.

Aber, wie gesagt, diese Erhebung der Vernunft zur Quelle

aller Tugend, beruhend auf der Behauptung, daß sie als praktische Vernunft unbedingte Imperative, rein **a priori**, orakularisch von sich gebe, und zusammengefaßt mit der in der Kritik der reinen Vernunft aufgestellten falschen Erklärung der theoretischen Vernunft, daß sie ein wesentlich auf das zu drei angeblichen Ideen sich gestaltende Unbedingte (dessen Unmöglichkeit zugleich der Verstand **a priori** erkenne) gerichtetes Vermögen sei, führte, als **exemplar vitiis imitabile**, die Fasel-Philosophen, Jacobi an der Spitze, auf jene das „Uebersinnliche" unmittelbar vernehmende Vernunft und auf die absurde Behauptung, die Vernunft sei ein wesentlich auf Dinge jenseit aller Erfahrung, also auf Metaphysik angelegtes Vermögen und erkenne unmittelbar und intuitiv die letzten Gründe aller Dinge und alles Daseyns, das Uebersinnliche, das Absolute, die Gottheit und dergl. m. — Solchen Behauptungen hätte längst, wenn man seine Vernunft, statt sie zu vergöttern, hätte brauchen wollen, die einfache Bemerkung sich entgegenstellen müssen, daß, wenn der Mensch, vermöge eines eigenthümlichen Organs zur Lösung des Räthsels der Welt, welches seine Vernunft ausmache, eine angeborene, nur der Entwickelung bedürftige Metaphysik in sich trüge; alsdann über die Gegenstände der Metaphysik eben so vollkommene Uebereinstimmung unter den Menschen herrschen müßte, wie über die Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie; wodurch es ganz unmöglich würde, daß auf der Erde eine große Anzahl grundverschiedener Religionen und eine noch größere grundverschiedener philosophischer Systeme sich vorfände; vielmehr alsdann Jeder, der in religiösen oder philosophischen Ansichten von den Uebrigen abwiche, sogleich angesehen werden müßte, wie Einer, bei dem es nicht recht richtig ist. — Nicht weniger hätte folgende einfache Bemerkung sich aufdringen müssen. Wenn wir eine Affenspecies entdeckten, welche sich Werkzeuge zum Kampf oder zum Bauen oder sonst einem Gebrauch, absichtlich verfertigte; so würden wir sofort ihr Vernunft zugestehn: finden wir hingegen wilde Völker, ohne alle Metaphysik oder Religion,

wie es deren giebt; so fällt uns nicht ein, ihnen deshalb die Vernunft abzusprechen. Die ihre vorgeblichen übersinnlichen Kenntnisse beweisende Vernunft hat Kant durch seine Kritik in ihre Schranken zurückgewiesen; aber jene Jacobische, das Uebersinnliche unmittelbar vernehmende Vernunft müßte er wahrlich unter aller Kritik befunden haben. Inzwischen wird eine dergleichen reichsunmittelbare Vernunft noch immer, auf den Universitäten, den unschuldigen Jünglingen aufgebunden.

†

Anmerkung.

Wenn wir der Annahme der praktischen Vernunft ganz auf den Grund kommen wollen, müssen wir ihren Stammbaum etwas höher hinauf verfolgen. Da finden wir, daß sie von einer Lehre stammt, die Kant selbst gründlich widerlegt hat, die aber dennoch hier, als Reminiscenz früherer Denkungsart, seiner Annahme einer praktischen Vernunft, mit ihren Imperativen und ihrer Autonomie, heimlich, ja ihm selbst unbewußt, zum Grunde liegt. Es ist die rationale Psychologie, welcher zufolge der Mensch aus zwei völlig heterogenen Substanzen zusammengesetzt ist, dem materiellen Leibe und der immateriellen Seele. Platon ist der Erste, der dieses Dogma förmlich aufgestellt und als objektive Wahrheit zu beweisen gesucht hat. Kartesius aber führte es auf den Gipfel der Vollendung und stellte es auf die Spitze, indem er ihm die genaueste Ausführung und wissenschaftliche Strenge verlieh. Aber eben dadurch kam die Falschheit desselben zu Tage und wurde successive von Spinoza, Locke und Kant dargethan. Von Spinoza, indem er, den zwei Substanzen seines Lehrers geradezu und ausdrücklich entgegen, zu seinem Hauptsatz machte: substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur. Von Locke, indem er die angeborenen Ideen bestritt, alle Erkenntniß aus der sinnlichen ableitete und lehrte, es sei nicht unmöglich, daß die Materie denken könne. Von

Kant, durch die Kritik der rationalen Psychologie, wie sie in der ersten Ausgabe steht. Wogegen andrerseits Leibnitz und Wolf die schlechte Partei verfochten: dies hat Leibnitzen die unverdiente Ehre verschafft, mit dem ihm so heterogenen, grossen Platon verglichen zu werden. Dies Alles auszuführen ist hier nicht der Ort. Dieser rationalen Psychologie nun zufolge war die Seele ein ursprünglich und wesentlich erkennendes und in Folge davon auch ein wollendes Wesen. Je nachdem sie nun, in diesen ihren Grundthätigkeiten, rein für sich und unvermischt mit dem Leibe, oder aber in Verbindung mit diesem zu Werke gieng, hatte sie ein höheres und niederes Erkenntniß- uud eben so ein dergleichen Willens-Vermögen. Im höheren Vermögen war die immaterielle Seele ganz für sich und ohne Mitwirkung des Leibes thätig: da war sie intellectus purus und hatte es mit lauter ihr allein angehörigen, daher gar nicht sinnlichen, sondern rein geistigen Vorstellungen und eben dergleichen Willensakten zu thun, welche sämmtlich nichts Sinnliches, als welches vom Leibe herrührte, an sich trügen. Da erkannte sie nun lauter reine Abstrakta, Universalia, angeborene Begriffe, aeternae veritates u. dergl. Und demgemäß stand auch ihr Wollen allein unter dem Einfluß solcher rein geistigen Vorstellungen. Dagegen war das niedere Erkenntniß- und Willens-Vermögen das Werk der mit dem Leibe und dessen Organen im Verein wirkenden und eng verknüpften, dadurch aber in ihrer rein geistigen Wirksamkeit beeinträchtigten Seele. Hieher sollte nun gehören jedes anschauende Erkennen, welches demgemäß das undeutliche und verworrene, das abstrakte hingegen, aus abgezogenen Begriffen bestehende, das deutliche seyn sollte! Der nun durch solche sinnlich bedingte Erkenntniß bestimmte Wille war der niedrige und meistens schlechte: denn sein war das durch Sinnenreiz geleitete Wollen; während jenes andere das lautere, von reiner Vernunft geleitete und der immateriellen Seele allein angehörige Wollen war. Am deutlichsten ausgeführt hat diese Lehre der Kartesianer De la Forge, in seinem tractatus de mente humana: daselbst

c. 23 heißt es: non nisi eadem voluntas est, quae appellatur appetitus sensitivus, quando excitatur per judicia, quae formantur consequenter ad perceptiones sensuum; et quae appetitus rationalis nominatur, cum mens judicia format de propriis suis ideis, independenter a cogitationibus sensuum confusis, quae inclinationum ejus sunt causae. — — — Id, quod occasionem dedit, ut duae istae diversae voluntatis propensiones pro duobus diversis appetitibus sumerentur, est, quod saepissime unus alteri opponatur, quia propositum, quod mens superaedificat propriis suis perceptionibus, non semper consentit cum cogitationibus, quae menti a corporis dispositione suggeruntur, per quam saepe obligatur ad aliquid volendum, dum ratio ejus eam aliud optare facit. — Aus der undeutlich bewußten Reminiscenz solcher Ansichten stammt zuletzt Kants Lehre von der Autonomie des Willens, welche als Stimme der reinen, praktischen Vernunft, für alle vernünftige Wesen als solche gesetzgebend ist und bloß formelle Bestimmungsgründe kennt, im Gegensatz der materiellen, als welche allein das niedere Begehrungsvermögen bestimmen, dem jenes obere entgegenwirkt.

†

§. 7.

Vom obersten Grundsatz der Kantischen Ethik.

Nachdem ich im vorigen §. die eigentliche Grundlage der Kantischen Ethik geprüft habe, gehe ich jetzt zu dem auf diesem Fundament ruhenden, mit ihm aber genau verbundenen, ja verwachsenen obersten Grundsatz der Moral. Wir erinnern uns, daß er lautete: „Handle nur nach der Maxime, von der du zugleich wollen kannst, daß sie als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen gelte." — Sehen wir darüber hinweg, daß es ein sonderbares Verfahren ist, dem, der angenommenermaassen ein Gesetz für sein Thun und Lassen sucht, den Bescheid zu ertheilen, er solle gar erst eins für das Thun

und Lassen aller möglichen vernünftigen Wesen suchen; und bleiben wir bei der Thatsache stehn, daß jene von *Kant* aufgestellte Grundregel offenbar noch nicht das Moralprincip selbst ist, sondern erst eine heuristische Regel dazu, d. h. eine Anweisung, wo es zu suchen sei; also gleichsam zwar noch nicht baares Geld, aber eine sichere Anweisung. Wer nun ist es eigentlich, der diese realisiren soll? Die Wahrheit gleich heraus zu sagen: ein hier sehr unerwarteter Zahlmeister: — niemand anders als der *Egoismus*; wie ich sogleich deutlich zeigen werde.

Also die Maxime selbst, von der ich *wollen kann*, daß nach ihr Alle handelten, wäre erst das wirkliche Moralprincip. Mein *Wollen können* ist die Angel, um welche die gegebene Weisung sich dreht. Aber was *kann* ich denn eigentlich wollen, und was nicht? Offenbar bedarf ich, um zu bestimmen, was ich in der besagten Hinsicht wollen kann, wieder eines Regulativs: und an diesem hätte ich allererst den Schlüssel zu der, gleich einem versiegelten Befehl gegebenen Weisung. Wo ist nun dieses Regulativ zu suchen? — Unmöglich irgendwo anders, als in meinem Egoismus, dieser nächsten, stets bereiten, ursprünglichen und lebendigen Norm aller Willensakte, die vor jedem Moralprincip wenigstens das Jus primi occupantis voraus hat. — Die in *Kants* oberster Regel enthaltene Anweisung zur Auffindung des eigentlichen Moralprincips beruht nämlich auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß ich nur *Das* wollen kann, wobei ich mich am besten stehe. Da ich nun, bei der Feststellung einer allgemein zu befolgenden Maxime, nothwendig mich nicht bloß als den allemal aktiven, sondern auch als den eventualiter und zu Zeiten *passiven* Theil betrachten muß; so entscheidet, von diesem Standpunkt aus, mein *Egoismus* sich für Gerechtigkeit und Menschenliebe: nicht weil er sie zu *üben*, sondern weil er sie zu *erfahren* Lust hat, und im Sinne jenes Geizhalses, der, nach angehörter Predigt über Wohlthätigkeit, ausruft:

„Wie herrlich ausgeführt, wie schön! —
„ — Fast möcht' ich betteln gehn."

Diesen unentbehrlichen Schlüssel zu der Weisung, in welcher Kants oberster Grundsatz der Moral besteht, kann er nicht umhin, auch selbst hinzuzufügen: jedoch thut er dies nicht sogleich, bei Aufstellung desselben, als welches Anstoß geben könnte; sondern in anständiger Entfernung davon und tiefer im Text, damit es nicht in die Augen springe, daß hier, trotz den erhabenen Anstalten a priori eigentlich der Egoismus auf dem Richterstuhl sitzt und den Ausschlag giebt, und nachdem er, vom Gesichtspunkt der eventualiter passiven Seite aus, entschieden hat, dies für die aktive geltend gemacht wird. Also S. 19, R. 24, heißt es: „daß ich ein allgemeines Gesetz, zu „lügen, nicht wollen könne, weil man mir dann nicht mehr „glauben, oder mich mit gleicher Münze bezahlen würde." — S. 55, R. 49. „Die Allgemeinheit eines Gesetzes, daß Jeder „was ihm einfällt, versprechen könne, mit dem Vorsatz, es nicht „zu halten, würde das Versprechen und den Zweck, den man „damit haben mag, selbst unmöglich machen; indem Niemand „glauben würde." — S. 56, R. 50, heißt es in Beziehung auf die Maxime der Lieblosigkeit: „ein Wille, der dieses „beschlösse, würde sich selbst widersprechen, indem doch Fälle „sich ereignen können, wo er Anderer Liebe und Theil„nahme bedarf und wo er durch ein solches aus seinem eigenen „Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung „des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde." — Ebenfalls in der Kritik der praktischen Vernunft Th. 1. B. 1. Hauptst. 2. S. 123, R. 192. „Wenn Jeder Andrer Noth mit „völliger Gleichgültigkeit ansähe, und Du gehörtest mit zu „einer solchen Ordnung der Dinge; würdest Du darin wohl „mit Einstimmung deines Willens seyn?" — Quam temere in nosmet legem sancimus iniquam! wäre die Antwort. Diese Stellen erklären genugsam, in welchem Sinn das „Wollen können" in Kants Moral-Princip zu verstehn sei. Aber am allerdeutlichsten ist dieses wahre Bewandniß des Kantischen Moralprincips ausgesprochen in den „Metaphysischen Anfangs„gründen der Tugendlehre" §. 30. „Denn Jeder wünscht,

„daß ihm geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, „Andern nicht helfen zu wollen, laut werden ließe; so würde „Jeder befugt seyn, ihm Beistand zu versagen. Also wider„streitet die eigennützige Maxime sich selbst." - Befugt seyn, heißt es, Befugt seyn! Also ist hier so deutlich, wie nur immer möglich, ausgesprochen, daß die moralische Verpflichtung ganz und gar auf vorausgesetzter Reciprocität beruhe, folglich schlechthin egoistisch ist und vom Egoismus ihre Auslegung erhält, als welcher, unter der Bedingung der Reciprocität, sich klüglich zu einem Kompromiß versteht. Zur Begründung des Princips des Staatsvereins wäre das tauglich, aber nicht zu der des Moralprincips. Wenn daher in der „Grundlegung" S. 81, R. 67, gesagt wird: „Das Princip: Handle „jederzeit nach der Maxime, deren Allgemeinheit als Gesetzes „Du zugleich wollen kannst, — ist die einzige Bedingung, unter „der ein Wille niemals mit sich selbst in Widerstreit seyn kann;" — so ist die wahre Auslegung des Wortes Widerstreit diese, daß wenn ein Wille die Maxime der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit sanktionirt hätte, er nachmals, wenn er eventualiter der leidende Theil würde, sie revociren und dadurch sich widersprechen würde.

Aus dieser Erklärung ist vollkommen klar, daß jene Kantische Grundregel nicht, wie er unablässig behauptet, ein kategorischer, sondern in der That ein hypothetischer Imperativ ist, indem demselben stillschweigend die Bedingung zum Grunde liegt, daß das für mein Handeln aufzustellende Gesetz, indem ich es zum allgemeinen erhebe, auch Gesetz für mein Leiden wird, und ich unter dieser Bedingung, als der eventualiter passive Theil, Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit allerdings nicht wollen kann. Hebe ich aber diese Bedingung auf und denke mich, etwan im Vertrauen auf meine überlegenen Geistes- und Leibeskräfte, stets nur als den aktiven und nie als den passiven Theil, bei der zu erwählenden allgemein gültigen Maxime; so kann ich, vorausgesetzt daß es kein anderes Fundament der Moral als das Kantische gebe, sehr wohl

Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit als allgemeine Maxime wollen, und demnach die Welt regeln

upon the simple plan,
That they should take, who have the power,
And they should keep, who can. *)

Also zu dem im vorigen §. dargelegten Mangel an realer Begründung des Kantischen obersten Grundsatzes der Moral, gesellt sich, Kants ausdrücklicher Versicherung zuwider, die versteckte hypothetische Beschaffenheit desselben, vermöge deren er sogar auf bloßen Egoismus basirt ist, als welcher der geheime Ausleger der in demselben gegebenen Weisung ist. Hiezu kommt nun ferner, daß er, bloß als Formel betrachtet, nur eine Umschreibung, Einkleidung, verblümter Ausdruck der allbekannten Regel quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris ist, wenn man nämlich diese, indem man sie ohne non und ne wiederholt, von dem Makel befreit, allein die Rechts- und nicht die Liebespflichten zu enthalten. Denn offenbar ist dieses *die* Maxime, nach der ich (versteht sich mit Rücksicht auf meine möglicherweise passive Rolle, mithin auf meinen Egoismus) allein wollen kann, daß Alle handeln. Diese Regel quod *tibi* fieri etc. ist aber selbst wieder nur eine Umschreibung, oder, wenn man will, Prämisse, des von mir als der einfachste und reinste Ausdruck der von allen Moralsystemen einstimmig geforderten Handlungsweise, aufgestellten Satzes: neminem læde, imo omnes, quantum potes juva. Dieser ist und bleibt der wahre reine Inhalt aller Moral. Aber worauf er sich gründe? was es sei, das dieser Forderung Kraft ertheilt? Das ist das alte, schwere Problem, welches auch heute uns wieder vorliegt. Denn von der andern Seite schreiet mit lauter Stimme der Egoismus: neminem juva, imo omnes, si forte conducit, læde: ja, die Bosheit giebt die Variante: imo omnes, quan-

*) Nach diesem simpeln Plan,
Daß nehmen soll, wer es vermag,
Behalten soll, wer kann.

tum potes, læde. Diesem Egoismus, und der Bosheit dazu, einen ihnen gewachsenen, ja überlegenen Kämpen entgegen zu stellen, — das ist das Problem aller Ethik. **Heic Rhodus, heic salta!** —

Kant gedenkt, S. **57**, **R. 60**, sein aufgestelltes Moralprincip noch dadurch zu bewähren, daß er die längst erkannte und allerdings im Wesen der Moralität gegründete Eintheilung der Pflichten in Rechtspflichten (auch genannt vollkommene, unerläßliche, engere Pflichten) und in Tugendpflichten, (auch genannt unvollkommene, weitere, verdienstliche, am besten aber Liebespflichten) daraus abzuleiten unternimmt. Allein der Versuch fällt so gezwungen und offenbar schlecht aus, daß er stark wider das aufgestellte oberste Princip zeugt. Da sollen nämlich die Rechtspflichten auf einer Maxime beruhen, deren Gegentheil, als allgemeines Naturgesetz genommen, gar nicht ein Mal ohne Widerspruch gedacht werden könne; die Tugendpflichten aber auf einer Maxime, deren Gegentheil man zwar als allgemeines Naturgesetz denken; aber unmöglich wollen könne. — Nun bitte ich den Leser zu bedenken, daß die Maxime der Ungerechtigkeit, das Herrschen der Gewalt statt des Rechts, welches demnach als Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich seyn soll, eigentlich das wirklich und faktisch in der Natur herrschende Gesetz ist, nicht etwan nur in der Thierwelt, sondern auch in der Menschenwelt: seinen nachtheiligen Folgen hat man bei den civilisirten Völkern durch die Staatseinrichtung vorzubeugen gesucht: sobald aber diese, wo und wie es sei, aufgehoben oder eludirt wird, tritt jenes Naturgesetz gleich wieder ein. Fortwährend aber herrscht es zwischen Volk und Volk: der zwischen diesen übliche Gerechtigkeits-Jargon ist bekanntlich ein bloßer Kanzleistyl der Diplomatik: die rohe Gewalt entscheidet. Hingegen ächte, d. i. unerzwungene Gerechtigkeit kommt zwar ganz gewiß, jedoch stets nur als Ausnahme von jenem Naturgesetze vor. Obendrein belegt Kant, in den Beispielen, die er jener Eintheilung vorangeschickt hat, die Rechtspflichten zuerst (S. **53**, **R. 48**) durch die sogenannte Pflicht gegen sich selbst,

sein Leben nicht freiwillig zu enden, wenn die Uebel die Annehmlichkeiten überwiegen. Diese Maxime also soll als allgemeines Naturgesetz auch nur zu denken unmöglich seyn. Ich sage daß, da hier die Staatsgewalt nicht ins Mittel treten kann, gerade jene Maxime sich ungehindert als wirklich bestehendes Naturgesetz erweist. Denn ganz gewiß ist es allgemeine Regel, daß der Mensch wirklich zum Selbstmord greift, sobald der angeborene riesenstarke Trieb zur Erhaltung des Lebens von der Größe der Leiden entschieden überwältigt wird: dies zeigt die tägliche Erfahrung. Daß es aber überhaupt irgend einen Gedanken gebe, der ihn davon abhalten könne, nachdem die mit der Natnr jedes Lebenden innig verknüpfte, so mächtige Todesfurcht sich hiezu machtlos erwiesen, also einen Gedanken, der noch stärker wäre, als diese, — ist eine gewagte Voraussetzung, um so mehr wenn man sieht, daß dieser Gedanke so schwer herauszufinden ist, daß die Moralisten ihn noch nicht bestimmt anzugeben wissen. Wenigstens haben Argumente der Art, wie Kant sie bei dieser Gelegenheit S. 53, R. 48, und auch S. 67, R. 57, gegen den Selbstmord aufstellt, zuverlässig noch keinen Lebensmüden auch nur einen Augenblick zurückgehalten. Also ein unstreitig faktisch bestehendes und täglich wirkendes Naturgesetz wird, zu Gunsten der Pflichteneintheilung aus dem Kantischen Moralprincip, für ohne Widerspruch auch nur zu denken unmöglich erklärt! — Ich gestehe, daß ich nicht ohne Befriedigung von hier einen Blick vorwärts werfe auf die im folgenden Theile von mir aufzustellende Begründung der Moral, aus welcher die Eintheilung in Rechts- und Liebespflichten (richtiger in Gerechtigkeit und Menschenliebe) sich völlig ungezwungen ergiebt, durch ein aus der Natur der Sache hervorgehendes Trennungsprincip, welches ganz von selbst eine scharfe Gränzlinie zieht; so daß meine Begründung der Moral jene Bewährung in der That aufzuweisen hat, auf welche hier Kant für die seinige ganz unbegründete Ansprüche macht.

§. 8.

Von den abgeleiteten Formen des obersten Grundsatzes der Kantischen Ethik.

Bekanntlich hat Kant den obersten Grundsatz seiner Ethik noch in einem zweiten, ganz andern Ausdruck aufgestellt, in welchem er nicht, wie im ersten, bloß indirekt, als Anweisung wie er zu suchen sei, sondern direkt ausgesprochen wird. Zu diesem bahnt er sich den Weg von S. **63**, **R. 55** an, und zwar durch höchst seltsame, geschrobene, ja verschrobene Definitionen der Begriffe Zweck und Mittel, welche sich doch viel einfacher und richtiger so definiren lassen: Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte. (**simplex sigillum veri**). Er aber schleicht durch seine wunderlichen Definitionen zu dem Satz: „der Mensch, und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existirt als Zweck an sich selbst.“ — Allein ich muß geradezu sagen, daß, „als Zweck an sich selbst existiren“ ein Ungedanke, eine **Contradictio in adjecto** ist. Zweck seyn, bedeutet gewollt werden. Jeder Zweck ist es nur in Beziehung auf einen Willen, dessen Zweck, d. h., wie gesagt, dessen direktes Motiv er ist. Nur in dieser Relation hat der Begriff Zweck einen Sinn, und verliert diesen, sobald er aus ihr herausgerissen wird. Diese ihm wesentliche Relation schließt aber nothwendig alles „An sich“ aus. „Zweck an sich“ ist gerade wie „Freund an sich“ — Feind an sich, — Oheim an sich, — Nord oder Ost an sich, — Oben oder Unten an sich, — u. dgl. m. Im Grunde aber hat es mit dem „Zweck an sich“ dieselbe Bewandniß wie mit dem „absoluten Soll:“ beiden liegt heimlich, ja unbewußt, derselbe Gedanke als Bedingung zum Grunde: der theologische. — Nicht besser steht es mit dem „absoluten Werth,“ der solchen angeblichen, aber undenkbaren Zwecken an sich zukommen soll. Denn auch diesen muß ich ohne Gnade als **Contradictio in adjecto** stempeln. Jeder Werth ist eine Vergleichungsgröße, ja er steht nothwendig in doppelter Relation: denn erstlich ist er relativ,

indem er für Jemanden ist, und zweitens ist er komparativ, indem er im Vergleich mit etwas Anderem, wonach er geschätzt wird, ist. Außer diesen zwei Relationen gesetzt, verliert der Begriff Werth allen Sinn und Bedeutung. Dies ist zu klar, um noch einer weiteren Auseinandersetzung zu bedürfen. — Wie nun jene zwei Definitionen die Logik beleidigen, so beleidigt die ächte Moral der Satz (S. 65, R. 56) daß die vernunftlosen Wesen (also die Thiere) Sachen wären und daher auch bloß als Mittel, die nicht zugleich Zweck sind, behandelt werden dürften. In Uebereinstimmung hiemit wird, in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre" §. 16., ausdrücklich gesagt: „Der Mensch kann keine Pflicht gegen irgend „ein Wesen haben, als bloß gegen den Menschen:" und dann heißt es, §. 17. „die grausame Behandlung der Thiere ist der „Pflicht des Menschen gegen sich selbst entgegen: weil sie „das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abstumpft, wo„durch eine der Moralität im Verhältniß zu andern Men„schen sehr diensame, natürliche Anlage geschwächt wird." — Also bloß zur Uebung soll man mit Thieren Mitleid haben, und sie sind gleichsam das pathologische Phantom zur Uebung des Mitleids mit Menschen. Ich finde, mit dem ganzen nicht-islamisirten Asien, solche Sätze empörend und abscheulich. Zugleich zeigt sich hier abermals, wie gänzlich diese philosophische Moral, die, wie gezeigt, nur eine verkleidete theologische ist, eigentlich von der biblischen abhängt. Weil nämlich (wovon weiterhin) die Christliche Moral die Thiere nicht berücksichtigt; so sind diese sofort auch in der philosophischen Moral vogelfrei, sind bloße „Sachen," bloße Mittel zu beliebigen Zwecken, also etwan zu Vivisektionen, Parforcejagden, Stiergefechten, Wettrennen, zu Tode peitschen vor dem unbeweglichen Steinkarren u. dgl. — Pfui! über eine solche Parias-, Tschandalas- und Mletschas-Moral, — die das ewige Wesen verkennt, welches in Allem, was Leben hat, da ist, und aus allen Augen, die das Sonnenlicht sehen, mit unergründlicher Bedeutsamkeit hervorleuchtet. Aber jene Moral kennt und berücksichtigt allein die

eigene werthe Species, deren Merkmal *Vernunft* ihr die Bedingung ist, unter welcher ein Wesen Gegenstand moralischer Berücksichtigung seyn kann.

Auf so holperichtem Wege, ja per fas et nefas, gelangt denn *Kant* zum zweiten Ausdruck des Grundprincips seiner Ethik: „Handle so, daß Du die Menschheit, sowohl in deiner „Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zu„gleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest." Auf sehr künstliche Weise und durch einen weiten Umweg ist hiemit gesagt: „berücksichtige nicht Dich allein, sondern auch die Andern:" und dieses wiederum ist eine Umschreibung des Satzes quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, welcher, wie gesagt, selbst wieder nur die Prämissen enthält zu der Konklusion, die der letzte wahre Zielpunkt aller Moral und alles Moralisirens ist: neminem læde, imo omnes, quantum potes, juva: welcher Satz, wie alles Schöne, sich nackt am besten ausnimmt. — Nur sind in jene zweite Moralformel *Kants* die angeblichen Selbstpflichten, absichtlich und schwerfällig genug, mit hineingezogen. Ueber diese habe ich mich oben erklärt.

Einzuwenden wäre übrigens gegen jene Formel, daß der hinzurichtende Verbrecher, und zwar mit Recht und Fug, allein als Mittel und nicht als Zweck behandelt wird, nämlich als unerläßliches Mittel, dem Gesetz, durch seine Erfüllung, die Kraft abzuschrecken zu erhalten, als worin dessen Zweck besteht.

Wenn nun gleich diese zweite Formel *Kants* weder für die *Begründung* der Moral etwas leistet, noch auch für den adäquaten und unmittelbaren Ausdruck ihrer Vorschriften, — oberstes Princip, — gelten kann; so hat sie andrerseits das Verdienst, ein feines psychologisch-moralisches Apperçu zu enthalten, indem sie den *Egoismus* durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet. Dieser *Egoismus* nämlich, von dem wir alle strotzen, und welchen als unsre partie honteuse zu verstecken, wir die *Höflichkeit* erfunden haben, guckt aus allen ihm übergeworfenen Schleiern meistens dadurch hervor, daß wir in Jedem, der uns vorkommt, wie instinktmä-

ßig, zunächst nur ein mögliches Mittel zu irgend einem unsrer stets zahlreichen Zwecke suchen. Bei jeder neuen Bekanntschaft ist meistens unser erster Gedanke, ob der Mann uns nicht zu irgend etwas nützlich werden könnte: wenn er das nun nicht kann; so ist er den Meisten, sobald sie sich hievon überzeugt haben, auch selbst nichts. In jedem Andern ein mögliches Mittel zu unsern Zwecken, also ein Werkzeug zu suchen, liegt beinahe schon in der Natur des menschlichen Blicks: ob nun aber etwan das Werkzeug beim Gebrauche mehr oder weniger zu leiden haben werde, ist ein Gedanke, der viel später und oft gar nicht nachkommt. Daß wir diese Sinnesart bei Andern voraussetzen, zeigt sich an Mancherlei, z. B. daran, daß wenn wir von Jemanden Auskunft oder Rath verlangen, wir alles Vertrauen zu seinen Aussagen verlieren, sobald wir entdecken, daß er irgend ein, wenn auch nur kleines oder entferntes Interesse bei der Sache haben könnte. Denn da setzen wir sogleich voraus, er werde uns zum Mittel seiner Zwecke machen, und seinen Rath daher nicht seiner Einsicht, sondern seiner Absicht gemäß ertheilen; selbst wenn jene auch noch so groß und diese noch so klein seyn sollte. Denn wir wissen nur zu wohl, daß eine Kubiklinie Absicht mehr wiegt als eine Kubikruthe Einsicht. Andrerseits wird in solchem Fall, bei unsrer Frage: „was soll ich thun?" dem Andern oft gar nichts anderes einfallen, als was wir seinen Zwecken gemäß zu thun hätten: dieses also wird er alsdann, ohne an unsre Zwecke auch nur zu denken, sogleich und wie mechanisch antworten, indem sein Wille unmittelbar die Antwort diktirt, ehe nur die Frage zum Forum seines wirklichen Urtheils gelangen konnte, und er also uns seinen Zwecken gemäß zu lenken sucht, ohne sich dessen auch nur bewußt zu werden, sondern selbst vermeinend aus Einsicht zu reden, während aus ihm nur die Absicht redet; ja er kann hierin so weit gehn, ganz eigentlich zu lügen, ohne es selbst zu merken. So überwiegend ist der Einfluß des Willens über den der Erkenntniß. Demzufolge ist darüber, ob Einer aus Einsicht oder aus Absicht redet, nicht ein

Mal das Zeugniß seines eigenen Bewußtseyns gültig, meistens aber das seines Interesses. Einen andern Fall zu nehmen: wer von Feinden verfolgt, in Todesangst, einen ihm begegnenden Tabuletkrämer nach einem Seitenwege frägt, kann erleben, daß dieser ihm die Frage entgegnet: „ob er von seiner Waare nichts brauchen könne?" — Damit soll nicht gesagt seyn, daß es sich stets so verhalte: vielmehr wird allerdings mancher Mensch am Wohl und Wehe des Andern unmittelbar wirklichen Antheil nehmen, oder, in Kants Sprache, ihn als Zweck und nicht als Mittel ansehn. Wie nahe oder fern nun aber jedem Einzelnen der Gedanke liegt, den Andern, statt wie gewöhnlich als Mittel, einmal als Zweck zu betrachten, — das ist das Maaß der grossen ethischen Verschiedenheit der Charaktere: und worauf es hiebei in letzter Instanz ankomme, — das wird eben das wahre Fundament der Ethik seyn, zu welchem ich erst im folgenden Theile schreite.

Kant hat also, in seiner zweiten Formel, den Egoismus und dessen Gegentheil durch ein höchst charakteristisches Merkmal bezeichnet: welchen Glanzpunkt ich um so lieber hervorgehoben und durch Erläuterung in helles Licht gestellt habe, als ich im Uebrigen von der Grundlage seiner Ethik leider nur wenig gelten lassen kann.

Die dritte und letzte Form, in der Kant sein Moralprincip aufstellt, ist die Autonomie des Willens: „Der Wille jedes „vernünftigen Wesens ist allgemein gesetzgebend für alle vernünftige Wesen." Das folgt freilich aus der ersten Form. Aus der gegenwärtigen soll nun aber (laut S. 71 R. 60) hervorgehen, daß das specifische Unterscheidungszeichen des kategorischen Imperativs dieses sei, daß beim Wollen aus Pflicht der Wille sich von allem Interesse lossage. Alle früheren Moralprincipien wären deshalb verunglückt, „weil sie den Handlungen immer, sei es als Zwang oder Reiz, ein Interesse zum Grunde legten, dies mochte nun ein eigenes oder ein fremdes Interesse seyn:" (S. 73. R. 62.) (auch ein fremdes, welches wohl zu merken bitte.) „Hinge-

gen ein allgemein gesetzgebender Wille schreibe Handlungen aus Pflicht vor, die sich auf gar kein Interesse gründen." Jetzt aber bitte ich zu bedenken, was das eigentlich sagen will: in der That nichts Geringeres, als ein Wollen ohne Motiv, also eine Wirkung ohne Ursache. Interesse und Motiv sind Wechselbegriffe: heißt nicht Interesse quod mea interest, woran mir gelegen ist? und ist dies nicht überhaupt Alles, was meinen Willen anregt und bewegt? Was ist folglich ein Interesse Anderes, als die Einwirkung eines Motivs auf den Willen? Wo also ein Motiv den Willen bewegt, da hat er ein Interesse: wo ihn aber kein Motiv bewegt, da kann er wahrlich so wenig handeln, als ein Stein ohne Stoß oder Zug von der Stelle kann. Dies werde ich gelehrten Lesern doch nicht erst zu demonstriren brauchen. Hieraus aber folgt, daß jede Handlung, da sie nothwendig ein Motiv haben muß, auch nothwendig ein Interesse voraussetzt. Kant aber stellt eine zweite, ganz neue Art von Handlungen auf, welche ohne alles Interesse, d. h. ohne Motiv vor sich gehn. Und das sollten die Handlungen der Gerechtigkeit und Menschenliebe seyn! Zur Widerlegung dieser monstrosen Annahme bedurfte es nur der Zurückführung derselben auf ihren eigentlichen Sinn, der durch das Spiel mit dem Worte Interesse versteckt war. — Inzwischen feiert Kant (S. 74 und f. f. R. 62). den Triumph seiner Autonomie des Willens, in der Aufstellung eines moralischen Utopiens, unter dem Namen eines Reiches der Zwecke, welches bevölkert ist von lauter vernünftigen Wesen in abstracto, die sammt und sonders beständig wollen, ohne irgend etwas zu wollen (d. i. ohne Interesse): nur dieses Eine wollen sie: daß Alle stets nach einer Maxime wollen: (d. i. Autonomie). Difficile est, satiram non scribere.

Aber noch auf etwas Anderes, von beschwerlicheren Folgen als dieses kleine unschuldige Reich der Zwecke, welches man, als vollkommen harmlos, ruhig liegen lassen kann, leitet Kanten seine Autonomie des Willens, nämlich auf den Begriff der Würde des Menschen. Diese nämlich beruht bloß auf

dessen Autonomie, und besteht darin, daß das Gesetz, dem er folgen soll, von ihm selbst gegeben ist, — also er zu demselben in dem Verhältniß steht, wie die konstitutionellen Unterthanen zu dem ihrigen. — Das möchte als Ausschmückung des Kantischen Moralsystems immerhin dastehn. Allein dieser Ausdruck „Würde des Menschen," ein Mal von Kant ausgesprochen, wurde nachher das Schiboleth aller rath- und gedankenlosen Moralisten, die ihren Mangel an einer wirklichen, oder wenigstens doch irgend etwas sagenden Grundlage der Moral hinter jenen imponirenden Ausdruck „Würde des Menschen" versteckten, klug darauf rechnend, daß auch ihr Leser sich gern mit einer solchen Würde angethan sehn und demnach damit zufrieden gestellt seyn würde. *) Wir wollen jedoch auch diesen Begriff etwas näher untersuchen und auf Realität prüfen. — Kant (S. 79, R. 66) definirt Würde als „einen unbedingten, unvergleichbaren Werth." Dies ist eine Erklärung, die durch ihren erhabenen Klang dermaassen imponirt, daß nicht leicht Einer sich untersteht, heranzutreten, um sie in der Nähe zu untersuchen, wo er dann finden würde, daß eben auch sie nur eine hohle Hyperbel ist, in deren Innerem, als nagender Wurm, die Contradictio in adjecto nistet. Jeder Werth ist die Schätzung einer Sache im Vergleich mit einer andern, also ein Vergleichungsbegriff, mithin relativ, und diese Relativität macht eben das Wesen des Begriffes Werth aus. † Schon die Stoiker haben (nach Diog. Laert: L. VII. c. 106) richtig gelehrt: τὴν δε ἀξίαν ἑιναι ἀμοιβὴν δοκιμαστου, ἥν ἀν̀ ὁ ἔμπειρος των πραγμάτων τάξῃ· ὁμοιον ἑιπεῖν, ἀμειβεσθαι πυροὺς πρὸς τὰς σὺν ἡμιόνῳ κριθάς (existimationem esse probati remunerationem, quamcunque statuerit peritus rerum; quod hujusmodi est, ac si dicas, commutare cum hordeo, adjecto

*) Der Erste, der den Begriff der „Würde des Menschen" ausdrücklich und ausschließlich zum Grundstein der Ethik gemacht und diese demnach ausgeführt hat, scheint gewesen zu seyn G. W. Block, in seiner „Neuen Grundlegung zur Philosophie der Sitten." 1802.

mulo, triticum). † Ein unvergleichbarer, unbedingter, absoluter Werth, dergleichen die Würde seyn soll, ist demnach, wie so vieles in der Philosophie, die mit Worten gestellte Aufgabe zu einem Gedanken, der sich gar nicht denken läßt, so wenig wie die höchste Zahl oder der größte Raum.

„Doch eben wo Begriffe fehlen,
„Da stellt ein Wort zu rechter Zeit sich ein."

So war denn auch hier an der „Würde des Menschen" ein höchst willkommenes Wort auf die Bahn geworfen, an welchem nunmehr jede, durch alle Klassen der Pflichten und alle Fälle der Kasuistik ausgesponnene Moral ein breites Fundament fand, von welchem herab sie mit Behagen weiter predigen konnte.

Am Schlusse seiner Darstellung (S. 124, R. 97) sagt Kant: „Wie nun aber reine Vernunft, ohne andere Trieb„federn, die irgend woher sonst genommen seyn mögen, für „sich selbst praktisch seyn, d. i. wie das bloße Princip „der Allgemeingültigkeit aller ihrer Maximen als „Gesetze, ohne allen Gegenstand des Willens, woran man zum „voraus irgend ein Interesse nehmen dürfte, für sich selbst eine „Triebfeder abgeben und ein Interesse, welches rein moralisch „heißen würde, bewirken, oder, mit andern Worten, wie reine „Vernunft praktisch seyn könne? — das zu erklären, ist alle „menschliche Vernunft unvermögend und alle Mühe und Arbeit „verloren." — Nun sollte man denken, daß wenn etwas, dessen Daseyn behauptet wird, nicht ein Mal seiner Möglichkeit nach begriffen werden kann, es doch faktisch in seiner Wirklichkeit nachgewiesen seyn müsse: allein der kategorische Imperativ der praktischen Vernunft wird ausdrücklich nicht als eine Thatsache des Bewußtseyns aufgestellt oder sonst durch Erfahrung begründet. Vielmehr werden wir oft genug verwarnt, daß er nicht auf solchem anthropologisch-empirischem Wege zu suchen sey. (z. B. S. 6, der Vorrede, R. 5, und S. 59, 60, R. 52). Dazu noch wird uns wiederholt (z. B. S. 48, R. 44) versichert, „daß durch kein Beispiel, mithin empirisch auszumachen sei, ob „es überall einen dergleichen Imperativ gebe." Und S. 49,

R. 45, „daß die Wirklichkeit des kategorischen Imperativs nicht „in der Erfahrung gegeben sei." — Wenn man das zusammenfaßt; so könnte man wirklich auf den Verdacht gerathen, Kant habe seine Leser zum Besten. Wenn nun gleich dieses, dem heutigen Deutschen philosophischen Publiko gegenüber, wohl erlaubt und recht seyn möchte: so hatte doch dasselbe sich zu Kants Zeiten noch nicht so, wie seitdem, signalisirt: und außerdem war gerade die Ethik das am wenigsten zum Scherze geeignete Thema. Wir müssen also bei der Ueberzeugung stehn bleiben, daß, was weder als möglich begriffen, noch als wirklich nachgewiesen werden kann, keine Beglaubigung seines Daseyns hat. — Wenn wir nun aber auch nur versuchen, es bloß mittelst der Phantasie zu erfassen und uns einen Menschen vorzustellen, dessen Gemüth von einem in lauter kategorischen Imperativen redenden absoluten Soll, wie von einem Dämon besessen wäre, der, den Neigungen und Wünschen desselben entgegen, dessen Handlungen beständig zu lenken verlangte; — so erblicken wir hierin kein richtiges Bild der Natur des Menschen, oder der Vorgänge unseres Inneren: wohl aber erkennen wir ein erkünsteltes Substitut der theologischen Moral, zu welcher es sich verhält, wie ein hölzernes Bein zu einem lebendigen.

Unser Resultat ist also, daß die Kantische Ethik, so gut wie alle früheren, jedes sichern Fundaments entbehrt. Sie ist, wie ich durch die gleich Anfangs angestellte Prüfung ihrer imperativen Form gezeigt habe, im Grunde nur eine Umkehrung der theologischen Moral und eine Vermummung derselben in sehr abstrakte und scheinbar a priori gefundene Formeln. Diese Vermummung mußte um so künstlicher und unkenntlicher seyn, als Kant dabei zuverlässig sogar sich selber täuschte und wirklich vermeinte, die offenbar nur in der theologischen Moral einen Sinn habenden Begriffe des Pflichtgebots und des Gesetzes unabhängig von aller Theologie feststellen und auf reine Erkenntniß a priori gründen zu können: wogegen ich genugsam nachgewiesen habe, daß jene Begriffe bei ihm, jedes realen Fundaments entbehrend, frei in der Luft schweben. Unter

seinen eigenen Händen entschleiert sich denn auch gegen das Ende, die verlarvte theologische Moral, in der Lehre vom höchsten Gut, in den Postulaten der praktischen Vernunft und endlich in der Moral-Theologie. Doch hat Alles dieses weder ihn noch das Publikum über den wahren Zusammenhang der Sache enttäuscht: vielmehr freueten beide sich, alle diese Glaubensartikel jetzt durch die Ethik (wenn gleich nur idealiter und zum praktischen Behuf) begründet zu sehn. Denn sie nahmen treuherzig die Folge für den Grund und den Grund für die Folge, indem sie nicht sahen, daß jener Ethik alle diese angeblichen Folgerungen aus ihr schon als stillschweigende und versteckte, aber unumgänglich nöthige Voraussetzungen zum Grunde lagen.

Wenn mir jetzt, am Schlusse dieser scharfen und selbst den Leser anstrengenden Untersuchung, zur Aufheiterung, ein scherzhaftes, ja frivoles Gleichniß gestattet seyn sollte; so würde ich Kanten, in jener Selbstmystifikation, mit einem Mann vergleichen, der, auf einem Maskenball, den ganzen Abend mit einer maskirten Schönen buhlt, im Wahn, eine Eroberung zu machen; bis sie am Ende sich entlarvt und zu erkennen giebt — als seine Frau.

§. 9.

Kants Lehre vom Gewissen.

Die angebliche praktische Vernunft mit ihrem kategorischen Imperativ ist offenbar am nächsten verwandt mit dem Gewissen, wiewohl von diesem erstlich darin wesentlich verschieden, daß der kategorische Imperativ, als gebietend, nothwendig vor der That spricht, das Gewissen aber eigentlich erst hinterher. Vor der That kann es höchstens indirekt sprechen, nämlich mittelst der Reflexion, welche ihm die Erinnerung früherer Fälle vorhält, wo ähnliche Thaten hinterher die Mißbilligung des Gewissens erfahren haben. Hierauf scheint mir sogar die Etymologie des Wortes Gewissen zu beruhen, indem nur das

bereits Geschehene gewiß ist. Nämlich in jedem, auch dem besten Menschen steigen, auf äußern Anlaß, erregten Affekt, oder aus innerer Verstimmung, unreine, niedrige, boshafte Gedanken und Wünsche auf: für diese aber ist er moralisch nicht verantwortlich und dürfen sie sein Gewissen nicht belasten. Denn sie zeigen nur an, was der Mensch überhaupt, nicht aber was er, der sie denkt, zu thun fähig wäre. Denn andre Motive, die nur nicht augenblicklich und mit jenen zugleich ins Bewußtseyn treten, stehen ihnen, bei ihm, entgegen; so daß sie nie zu Thaten werden können: daher sie der überstimmten Minorität einer beschließenden Versammlung gleichen. An den Thaten allein lernt ein Jeder sich selbst, so wie die Andern, empirisch kennen, und nur sie belasten das Gewissen. Denn sie allein sind nicht problematisch, wie die Gedanken, sondern, im Gegensatz hievon, gewiß, stehn unveränderlich da, werden nicht bloß gedacht, sondern gewußt. Mit dem Lateinischen conscientia verhält es sich eben so: es ist das Horazische conscire sibi, pallescere culpa. Eben so mit συνειδησις. Es ist das Wissen des Menschen um das, was er gethan hat. Zweitens, nimmt das Gewissen seinen Stoff stets aus der Erfahrung, welches der angebliche kategorische Imperativ nicht kann, da er rein a priori ist. — Inzwischen dürfen wir voraussetzen, daß Kants Lehre vom Gewissen auch auf jenen von ihm neu eingeführten Begriff Licht zurückwerfen werde. Die Hauptdarstellung desselben findet sich in den „Metaph. Anfangsgr. z. Tugendlehre“ §. 13. welche wenigen Seiten ich bei der jetzt folgenden Kritik derselben als vorliegend voraussetze.

Diese Kantische Darstellung des Gewissens macht einen höchst imposanten Eindruck, vor welchem man mit ehrfurchtsvoller Scheu stehn blieb und sich um so weniger getraute, dagegen etwas einzuwenden, als man befürchten mußte, seine theoretische Einrede mit einer praktischen verwechselt zu sehen und, wenn man die Richtigkeit der Kantischen Darstellung leugnete, für gewissenlos zu gelten. Mich kann das nicht

irre machen, da es sich hier um Theorie, nicht um Praxis handelt und nicht abgesehn ist auf Moral-Predigen, sondern auf strenge Prüfung der letzten Gründe der Ethik.

Zuvörderst bedient Kant sich durchweg lateinischer, juridischer Ausdrücke, die doch wenig geeignet scheinen, die geheimsten Regungen des menschlichen Herzens wiederzugeben. Aber diese Sprache und die juridische Darstellung behält er von Anfang bis zu Ende bei: sie scheint also der Sache wesentlich und eigen. Es wird uns da im Innern des Gemüthes ein vollständiger Gerichtshof vorgeführt, mit Proceß, Richter, Ankläger, Vertheidiger, Urtheilsspruch. Verhielte sich nun wirklich der innere Vorgang so, wie Kant ihn darstellt; so müßte man sich wundern, daß noch irgend ein Mensch, ich will nicht sagen so schlecht, aber so dumm seyn könnte, gegen das Gewissen zu handeln. Denn eine solche übernatürliche Anstalt ganz eigener Art in unserm Selbstbewußtseyn, ein solches vermummtes Vehmgericht im geheimnißvollen Dunkel unsres Innern, müßte Jedem ein Grausen und eine Deisidämonie einjagen, die ihn wahrlich abhielte, kurze, flüchtige Vortheile zu ergreifen, gegen das Verbot und unter den Drohungen übernatürlicher, sich so deutlich und so nahe ankündigender, furchtbarer Mächte. — In der Wirklichkeit hingegen sehn wir umgekehrt die Wirksamkeit des Gewissens allgemein für so schwach gelten, daß alle Völker darauf bedacht gewesen sind, ihr durch positive Religion zu Hülfe zu kommen, oder gar sie dadurch völlig zu ersetzen. Auch hätte, bei einer solchen Beschaffenheit des Gewissens, die gegenwärtige Preisfrage der Königlichen Societät gar nie in den Sinn kommen können.

Bei näherer Betrachtung der Kantischen Darstellung finden wir jedoch, daß der imposante Effekt derselben hauptsächlich dadurch erreicht wird, daß Kant der moralischen Selbstbeurtheilung eine Form als eigen und wesentlich beilegt, die es ganz und gar nicht ist, sondern ihr nur eben so angepaßt werden kann, wie jeder anderen, dem eigentlich Moralischen ganz fremden Rumination dessen, was wir gethan haben und hätten anders

thun können. Denn nicht nur wird ebenfalls das offenbar unächte, erkünstelte auf bloßen Aberglauben gegründete Gewissen, z. B. wenn ein Hindu sich vorwirft, zum Morde einer Kuh Anlaß gegeben zu haben, oder ein Jude sich erinnert, am Sabbath eine Pfeife im Hause geraucht zu haben, — dieselbe Form des Anklagens, Vertheidigens und Richtens gelegentlich annehmen; sondern sogar auch diejenige Selbstprüfung, welche von gar keinem ethischen Gesichtspunkte ausgeht, ja eher unmoralischer als moralischer Art ist, wird ebenfalls oft in solcher Form auftreten. So z. B. wenn ich für einen Freund, gutmüthiger aber unüberlegter Weise, mich verbürgt habe, und nun am Abend mir deutlich wird, welche schwere Verantwortlichkeit ich da auf mich genommen habe, und wie es leicht kommen könne, daß ich dadurch in großen Schaden gerathe, den die alte Weisheitsstimme ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα! mir prophezeit; da tritt ebenfalls in meinem Innern der Ankläger auf und auch ihm gegenüber der Advokat, welcher meine übereilte Verbürgung durch den Drang der Umstände, der Verbindlichkeiten, durch die Unverfänglichkeit der Sache, ja durch Belobung meiner Gutmüthigkeit zu beschönigen sucht, und zuletzt auch der Richter, der unerbittlich das Urtheil „Dummer Streich!“ fällt, unter welchem ich zusammensinke.

Und wie mit der von Kant beliebten Gerichtsform, so steht es auch mit dem größten Theil seiner übrigen Schilderung. Z. B. was er, gleich Anfangs des §., vom Gewissen als diesem eigenthümlich sagt, gilt auch von jedem Skrupel ganz anderer Art: es kann ganz wörtlich verstanden werden vom heimlichen Bewußtseyn eines Rentenirs, daß seine Ausgaben die Zinsen weit übersteigen, das Kapital angegriffen werde und allmälig dahinschmelzen müsse: „es folgt ihm wie sein Schatten, „wenn er zu entfliehen gedenkt: er kann sich zwar durch Lüste „und Zerstreuungen betäuben oder in Schlaf bringen, aber „nicht vermeiden, dann und wann zu sich selbst zu kommen oder „zu erwachen, wo er alsbald die furchtbare Stimme desselben „vernimmt“ u. s, w. — Nachdem er nun jene Gerichtsform

als der Sache wesentlich geschildert und daher vom Anfang bis zum Ende beibehalten hat, benutzt er sie zu folgendem fein angelegten Sophisma. Er sagt: „daß aber der durch sein Ge„wissen Angeklagte mit dem Richter als Eine und die„selbe Person vorgestellt werde, ist eine ungereimte Vorstel„lungsart von einem Gerichtshofe: denn da würde ja der An„kläger jederzeit verlieren,“ welches er noch durch eine sehr geschrobene und unklare Anmerkung erläutert. Daraus nun folgert er, daß wir, um nicht in Widerspruch zu gerathen, uns den innern Richter (in jenem gerichtlichen Gewissensdrama) als von uns verschieden, als einen Andern denken müssen, und diesen als einen Herzenskündiger, einen Allwissenden, einen Allverpflichtenden, und, als exekutive Gewalt, einen Allmächtigen; so daß er jetzt, auf ganz ebener Bahn, seinen Leser vom Gewissen zur Deisidämonie, als einer ganz nothwendigen Konsequenz desselben führt, heimlich darauf vertrauend, daß dieser ihm dahin um so williger folgen wird, als die früheste Erziehung ihm solche Begriffe geläufig, ja zur andern Natur gemacht hat. Daher denn Kant hier leichtes Spiel findet: welches er jedoch hätte verschmähen und darauf bedacht seyn sollen, Redlichkeit hier nicht nur zu predigen, sondern auch zu üben. — Ich leugne schlechthin den oben angeführten Satz, auf dem alle jene Folgerungen beruhen; ja ich erkläre ihn für einen Winkelzug. Es ist nicht wahr, daß der Ankläger jederzeit verlieren müsse, wenn der Angeklagte mit dem Richter eine Person ist; wenigstens nicht beim innern Gerichtshofe: hat denn in meinem obigen Beispiel von der Verbürgung, der Ankläger verloren? — oder mußte man dabei, um nicht in Widerspruch zu gerathen, auch hier eine solche Prosopopoia vornehmen und sich nothwendig einen Andern objektiv als denjenigen denken, dessen Urtheilsspruch jenes Donnerwort „Dummer Streich“ gewesen wäre? etwan einen leibhaftigen Merkur? oder eine Personifikation der vom Homer (Il. 23, 313 seq.) empfohlenen Μῆτις, und demnach auch hier den Weg der Deisidämonie einschlagen, wiewohl der heidnischen?

Daß Kant bei seiner Darstellung sich verwahrt, seiner schon hier kurz, aber doch im Wesentlichen angedeuteten Moraltheologie keine objektive Geltung beizulegen, sondern sie nur als subjektiv nothwendige Form hinzustellen; dies spricht ihn nicht los von der Willkürlichkeit, mit der er sie, wenn auch nur als subjektiv nothwendig, konstruirt; da solches mittelst ganz ungegründeter Annahmen geschieht.

So viel ist also gewiß, daß die ganze juridisch-dramatische Form, in der Kant das Gewissen darstellt und sie, als Eins mit der Sache selbst, durchweg und bis ans Ende beibehält, um endlich Folgerungen daraus zu ziehn, dem Gewissen völlig unwesentlich und keineswegs eigenthümlich ist. Vielmehr ist sie eine viel allgemeinere Form, welche die Ueberlegung jeder praktischen Angelegenheit leicht annimmt, und die hauptsächlich entspringt aus dem dabei meistens eintretenden Konflikt entgegengesetzter Motive, deren Gewicht die reflektirende Vernunft successive prüft; wobei es gleichviel ist, ob diese Motive moralischer oder egoistischer Art sind, und ob es eine Deliberation des noch zu Thuenden, oder eine Rumination des schon Vollzogenen betrifft. Entkleiden wir nun aber Kants Darstellung von dieser ihr nur beliebig gegebenen dramatisch-juridischen Form; so verschwindet auch der sie umgebende Nimbus, nebst dem imposanten Effekt derselben, und es bleibt bloß dies übrig, daß, beim Nachdenken über unsere Handlungen, uns bisweilen eine Unzufriedenheit mit uns selbst, von besonderer Art, anwandelt, welche das Eigene hat, nicht den Erfolg, sondern die Handlung selbst zu betreffen und nicht, wie jede andere, in der wir das Unkluge unsers Thuns bereuen, auf egoistischen Gründen zu beruhen; indem wir hier gerade damit unzufrieden sind, daß wir zu egoistisch gehandelt haben, zu sehr unser eigenes, zu wenig das Wohl Anderer berücksichtigt oder wohl gar, ohne eigenen Vortheil, das Wehe Anderer, seiner selbst wegen, uns zum Zwecke gemacht haben. Daß wir darüber mit uns selbst unzufrieden seyn und uns betrüben können über Leiden, die wir nicht gelitten, sondern verursacht haben, dies ist die nackte That-

sache, und diese wird Niemand leugnen. Den Zusammenhang derselben mit der allein probehaltigen Basis der Ethik, werden wir weiterhin untersuchen. Kant aber hat, wie ein kluger Sachwalter, aus dem ursprünglichen Faktum, durch Ausschmückung und Vergrößerung desselben, so viel als irgend möglich zu machen gesucht, um eine recht breite Basis für seine Moral und Moraltheologie vorweg zu haben.

§ 10.

Kants Lehre vom intelligibeln und empirischen Charakter. — Theorie der Freiheit.

Nachdem ich, im Dienste der Wahrheit, auf die Kantische Ethik Angriffe gethan habe, welche nicht, wie die bisherigen, nur die Oberfläche treffen, sondern sie in ihrem tiefsten Grunde unterwühlen, scheint mir die Gerechtigkeit zu fordern, daß ich nicht von ihr scheide, ohne Kants größtes und glänzendes Verdienst um die Ethik in Erinnerung gebracht zu haben. Dieses besteht in der Lehre vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit, welche er zuerst in der Kritik der reinen Vernunft (S. 533 — 54 der ersten und S. 561 — 82 der fünften Auflage) vorträgt, jedoch eine noch deutlichere Darstellung davon in der Kritik der praktischen Vernunft (vierte Auflage S. 169 — 79, R. 224 — 31), giebt.

Hobbes zuerst, dann Spinoza, dann Hume, auch Hollbach im Syst. d. la nat., und endlich am ausführlichsten und gründlichsten Priestley, hatten die vollkommene und strenge Nothwendigkeit der Willensakte, bei eintretenden Motiven, so deutlich bewiesen und außer Zweifel gestellt, daß sie den vollkommen demonstrirten Wahrheiten beizuzählen ist: daher nur Unwissenheit und Rohheit von einer Freiheit in den einzelnen Handlungen des Menschen, einem libero arbitrio indifferentiæ, zu reden fortfahren konnte. Auch Kant nahm, in Folge der unwiderleglichen Gründe dieser Vorgänger, die voll-

kommene Nothwendigkeit der Willensakte als eine ausgemachte Sache, an welcher kein Zweifel mehr obwalten konnte: wie dies alle die Stellen beweisen, in welchen er allein vom *theoretischen* Gesichtspunkt aus von der Freiheit redet. Dabei bleibt es jedoch wahr, daß unsre Handlungen von einem Bewußtseyn der Eigenmächtigkeit und Ursprünglichkeit begleitet sind, vermöge dessen wir sie als unser Werk erkennen und Jeder, mit untrüglicher Gewißheit, sich als den wirklichen Thäter seiner Thaten und für dieselben moralisch *verantwortlich* fühlt. Da nun aber die *Verantwortlichkeit* eine Möglichkeit anders gehandelt zu haben, mithin Freiheit, auf irgend eine Weise, voraussetzt; so liegt im Bewußtseyn der Verantwortlichkeit mittelbar auch das der Freiheit. Zur Lösung dieses aus der Sache selbst hervorgehenden Widerspruches ward nun *Kants* tiefsinnige Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich, welche der innerste Kern seiner ganzen Philosophie und eben deren Hauptverdienst ist, der endlich gefundene Schlüssel.

Das Individuum, bei seinem unveränderlichen, angebornen Charakter, in allen seinen Aeußerungen durch das Gesetz der Kausalität, die hier, als durch den Intellekt vermittelt, Motivation heißt, streng bestimmt, ist nur die *Erscheinung*. Das dieser zum Grunde liegende *Ding an sich* ist, als außer Raum und Zeit befindlich, frei von aller Succession und Vielheit der Akte, Eines und unveränderlich. Seine Beschaffenheit *an sich* ist der *intelligible Charakter*, welcher in allen Thaten des Individui gleichmäßig gegenwärtig und in ihnen allen, wie das Pettschaft in tausend Siegeln, ausgeprägt, den in der Zeit und Succession der Akte sich darstellenden, *empirischen Charakter* dieser Erscheinung bestimmt, die daher in allen ihren Aeußerungen, welche die Motive hervorrufen, die Konstanz eines Naturgesetzes zeigen muß; weshalb alle ihre Akte streng nothwendig erfolgen. Hiedurch war nun auch jene Unveränderlichkeit, jene unbiegsame Starrheit des empirischen Charakters jedes Menschen, welche denkende Köpfe von jeher wahrgenommen hatten (während die übrigen meinten, durch ver-

nünftige Vorstellungen und moralische Vermahnungen sei der Charakter eines Menschen umzugestalten), auf einen rationellen Grund zurückgeführt, mithin auch für die Philosophie festgestellt und diese dadurch mit der Erfahrung in Einklang gebracht; so daß sie nicht länger beschämt wurde von der Volksweisheit, welche jene Wahrheit längst ausgesprochen hatte in dem Spanischen Sprichwort: **lo que entra con el capillo, sale con la mortaja**: das was mit der Kindermütze hineinkommt, geht mit dem Leichentuch wieder heraus: oder **lo que en la leche se mama, en la mortaja se derrama**: was mit der Milch eingesogen wird, wird ins Leichentuch wieder ausgegossen.

Diese Lehre Kants vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit halte ich für die größte aller Leistungen des menschlichen Tiefsinns. Sie, nebst der transscendentalen Aesthetik, sind die zwei großen Diamanten in der Krone des Kantischen Ruhmes, der nie verhallen wird. — Bekanntlich hat Herr von Schelling, in seiner Abhandlung über die Freiheit, eine durch ihr lebhaftes Kolorit und anschauliche Darstellung für Viele faßlichere Paraphrase jener Lehre Kants gegeben, welche ich loben würde, wenn Herr von Schelling die Redlichkeit gehabt hätte, dabei zu sagen, daß er hier Kants Weisheit, nicht seine eigene, vorträgt, wofür ein Theil des philosophischen Publikums sie noch heute hält.

Nun kann man aber diese Kantische Lehre und das Wesen der Freiheit überhaupt auch dadurch sich faßlicher machen, daß man sie mit einer allgemeinen Wahrheit in Verbindung setzt, als deren bündigsten Ausdruck ich einen von den Scholastikern öfter ausgesprochenen Satz ansehe: **operari sequitur esse**; d. h. jedes Ding in der Welt wirkt nach dem wie es ist, nach seiner Beschaffenheit, in welcher daher alle seine Aeußerungen schon **potentiâ** enthalten sind, **actu** aber eintreten, wann äußere Ursachen sie hervorrufen; wodurch denn eben jene Beschaffenheit selbst sich kund giebt. Diese ist der empirische Charakter, hingegen dessen innerer, der Erfahrung nicht zugängliche, letzte Grund ist der intelligible Charakter, d. h. das Wesen

an sich dieses Dinges. Der Mensch macht hierin keine Ausnahme von der übrigen Natur: auch er hat seine feststehende Beschaffenheit, seinen unveränderlichen Charakter, der jedoch ganz individuell und bei Jedem ein anderer ist. Dieser ist eben empirisch für unsre Auffassung, aber eben deshalb nur Erscheinung: was er hingegen seinem Wesen an sich selbst nach seyn mag, heißt der intelligible Charakter. Seine sämmtlichen Handlungen, ihrer äußern Beschaffenheit nach durch die Motive bestimmt, können nie anders als diesem unveränderlichen individuellen Charakter gemäß ausfallen: wie Einer ist, so muß er handeln. Daher ist dem gegebenen Individuo, in jedem gegebenen einzelnen Fall, schlechterdings nur eine Handlung möglich: operari sequitur esse. Die Freiheit gehört nicht dem empirischen, sondern allein dem intelligibeln Charakter an. Das operari eines gegebenen Menschen ist von außen durch die Motive, von innen durch seinen Charakter nothwendig bestimmt: daher Alles, was er thut, nothwendig eintritt. Aber in seinem Esse, da liegt die Freiheit. Er hätte ein anderer seyn können: und in dem, was er ist, liegt Schuld und Verdienst. Denn Alles, was er thut, ergiebt sich daraus von selbst, als ein bloßes Korrolarium. — Durch Kants Theorie werden wir eigentlich von dem Grundirrthum zurückgebracht, der die Nothwendigkeit ins Esse und die Freiheit ins Operari verlegte, und werden zu der Erkenntniß geführt, daß es sich gerade umgekehrt verhält. Deshalb betrifft die moralische Verantwortlichkeit des Menschen zwar zunächst und ostensibel das, was er thut, im Grunde aber das, was er ist; da, dieses vorausgesetzt, sein Thun, beim Eintritt der Motive, nie anders ausfallen konnte, als es ausgefallen ist. Aber so strenge auch die Nothwendigkeit ist, mit welcher, bei gegebenem Charakter, die Thaten von den Motiven hervorgerufen werden; so wird es dennoch Keinem, selbst dem nicht, der hievon überzeugt ist, je einfallen, sich dadurch diskulpiren und die Schuld auf die Motive wälzen zu wollen: denn er erkennt deutlich, daß hier, der Sache und den Anläßen nach, also objective, eine ganz andre,

ja entgegengesetzte Handlung sehr wohl möglich war, ja eingetreten seyn würde, *wenn nur Er ein Anderer gewesen* wäre. Daß aber er, wie es sich aus der Handlung ergiebt, ein Solcher und kein Anderer ist, — das ist es, wofür er sich verantwortlich fühlt: hier, im **Esse** liegt die Stelle, welche der Stachel des Gewissens trifft. Denn das Gewissen ist eben nur die aus der eigenen Handlungsweise entstehende und immer intimer werdende Bekanntschaft mit dem eigenen Selbst. Daher wird vom Gewissen, zwar auf Anlaß des **Operari**, doch eigentlich das **Esse** angeschuldigt. Da wir uns der *Freiheit* nur mittelst der *Verantwortlichkeit* bewußt sind; so muß, wo diese liegt, auch jene liegen: also im **Esse**. Das **Operari** fällt der Nothwendigkeit anheim. Aber, wie die Andern, so lernen wir auch uns selbst nur *empirisch* kennen und haben von unserm Charakter keine Erkenntniß **a priori**. Vielmehr hegen wir von diesem ursprünglich eine sehr hohe Meinung, indem das **quisque præsumitur bonus, donec probetur contrarium**, auch vor dem innern foro gilt.

§. 11.

Die *Fichte'sche* Ethik als Vergrößerungsspiegel der Fehler der Kantischen.

Wie in der Anatomie und Zoologie dem Schüler manche Dinge nicht so augenfällig an Präparaten und Naturprodukten werden, als an Kupferstichen, welche dieselben mit einiger Uebertreibung darstellen; so kann ich dem, welchem, nach der in den obigen Paragraphen gegebenen Kritik, die Richtigkeit der Kantischen Grundlage der Ethik noch nicht vollkommen eingeleuchtet hätte, als ein Mittel zur Verdeutlichung dieser Erkenntniß *Fichte's* „System der Sittenlehre" empfehlen.

Wie nämlich im alten deutschen Puppenspiel dem Kaiser oder sonstigen Helden allemal der Hanswurst beigegeben war, der Alles, was der Held gesagt oder gethan hatte, nachher in *seiner* Manier und mit Uebertreibung wiederholte; so steht

hinter dem großen Kant der Urheber der Wissenschaftslehre, richtiger Wissenschaftsleere. Wie dieser Mann seinen, dem deutschen philosophischen Publico gegenüber ganz passenden und zu billigenden Plan, mittelst einer philosophischen Mystifikation Aufsehn zu erregen, um in Folge desselben seine und der Seinigen Wohlfahrt zu begründen, vorzüglich dadurch ausführte, daß er Kanten in allen Stücken überbot, als dessen lebendiger Superlativ auftrat und durch Vergrößerung der hervorstechenden Theile ganz eigentlich eine Karikatur der Kantischen Philosophie zu Stande brachte; so hat er dieses auch in der Ethik geleistet. In seinem „System der Sittenlehre" finden wir den kategorischen Imperativ herangewachsen zu einem despotischen Imperativ: das absolute Soll, die gesetzgebende Vernunft und das Pflichtgebot haben sich entwickelt zu einem moralischen Fatum, einer unergründlichen Nothwendigkeit, daß das Menschengeschlecht gewissen Maximen streng gemäß handle (S. 308, 9), als woran, nach den moralischen Anstalten zu urtheilen, sehr viel gelegen seyn muß, obwohl man nirgends eigentlich erfährt was, sondern nur so viel sieht, daß wie den Bienen ein Trieb einwohnt, gemeinschaftlich Zellen und einen Stock zu bauen, so in den Menschen angeblich ein Trieb liegen soll, gemeinschaftlich eine große, streng moralische Weltkomödie aufzuführen, zu welcher wir die bloßen Drathpuppen wären und nichts weiter; wiewohl mit dem bedeutenden Unterschiede, daß der Bienenstock denn doch wirklich zu Stande kommt, hingegen statt der moralischen Weltkomödie in der That eine höchst unmoralische aufgeführt wird. So sehen wir denn hier die imperative Form der Kantischen Ethik, das Sittengesetz und absolute Soll, weiter geführt, bis ein System des moralischen Fatalismus daraus geworden, dessen Ausführung bisweilen in das Komische übergeht. *)

*) Zum Beleg des Gesagten will ich hier nur einigen wenigen Stellen Raum gestatten: S. 196 „Der sittliche Trieb ist absolut, er fordert schlechthin ohne allen Zweck außer ihm selbst." — S. 232 „Nun soll, zufolge

Wenn in **Kants** Ethik ein gewisser moralischer Pedantismus zu spüren ist; so giebt, bei **Fichte**, die lächerlichste moralische Pedanterei reichen Stoff zur Satire. Man lese z. B., S. 407—9., die Entscheidung des bekannten kasuistischen Exempels, wo von zwei Menschenleben eines verloren werden muß. Eben so finden wir alle Fehler **Kants** in den Superlativ gesteigert: z. B. S. 199. „Den Trieben der Sympathie, des „Mitleids, der **Menschenliebe** zufolge zu handeln ist schlecht„hin nicht moralisch, sondern in so fern gegen die Moral.“! — „S. 402. „Die Triebfeder der Dienstfertigkeit muß nie eine „unbesonnene Gutherzigkeit seyn, sondern der deutlich gedachte „Zweck, die Kausalität der Vernunft so viel als möglich zu be„fördern.“ — Zwischen jenen Pedantereien guckt nun aber **Fichte's** eigentliche philosophische Rohheit, — wie sie zu erwarten ist bei einem Mann, dem das Lehren nie Zeit zum Ler-

---

„des Sittengesetzes, das empirische Zeitwesen ein genauer Abdruck des „ursprünglichen Ich werden.“ S. 308. „Der ganze Mensch ist Vehikul „des Sittengesetzes.“ S. 342. „Ich bin nur Instrument, bloßes Werk„zeug des Sittengesetzes, schlechthin nicht Zweck.“ — S. 343. „Jeder „ist Zweck als Mittel die Vernunft zu realisiren: dies ist der letzte End„zweck seines Daseyns: dazu allein ist er da, und wenn dies nicht geschehn „sollte, so braucht er überhaupt nicht zu seyn.“ S. 347. „Ich bin „Werkzeug des Sittengesetzes in der Sinnenwelt!“ S. 360. „Es ist Ver„ordnung des Sittengesetzes, den Leib zu ernähren, die Gesundheit dessel„ben zu befördern: es versteht sich, daß dies in keinem Sinne und zu kei„nem andern Zweck geschehn darf, als um ein **tüchtiges Werkzeug** „zur Beförderung des **Vernunftzwecks** zu seyn.“ — (Vergl. S. 371) S. 376. „Jeder menschliche Leib ist Werkzeug zur Beförderung des Ver„nunftzwecks: daher muß die höchstmögliche Thätigkeit jedes Werkzeugs „dazu mir Zweck seyn: ich muß sonach Sorgfalt für Jeden tragen.“ — Dies ist seine Ableitung der Menschenliebe! — S. 377. „Ich kann und „darf für mich selbst nur sorgen, lediglich weil und in wiefern ich **ein** „**Werkzeug des Sittengesetzes** bin.“ — S. 388. Einen Ver„folgten mit Gefahr des eigenen Lebens zu vertheidigen, ist absolute Schul„digkeit: — sobald Menschenleben in Gefahr ist, habt ihr nicht mehr das „Recht, auf die Sicherheit eures eigenen zu denken.“ — S. 420. „Es „giebt gar keine Ansicht meines Nebenmenschen auf dem Gebiete des Sitten„gesetzes, als die, daß er sei ein **Werkzeug** der Vernunft.

nen gelassen hat, — augenfällig hervor, indem er das liberum arbitrium indifferentiae ernstlich aufstellt und mit den gemeinsten Gründen befestigt. S. S. 160. 173. 205. 208. 237. 259. 261. — Wer noch nicht vollkommen überzeugt ist, daß das Motiv, obgleich durch das Medium der Erkenntniß einwirkend, eine Ursache ist, wie jede andere, folglich dieselbe Nothwendigkeit des Erfolgs, wie jede andre, mit sich führt, daher alle menschlichen Handlungen streng nothwendig erfolgen, — der ist noch philosophisch roh und nicht in den Elementen der philosophischen Erkenntniß unterrichtet. Die Einsicht in die strenge Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen ist die Gränzlinie welche die philosophischen Köpfe von den andern scheidet: und an dieser angelangt zeigte Fichte deutlich, daß er zu den andern gehörte. Daß er dann wieder, Kants Spur nachgehend, (S. 303.) Dinge sagt, die mit obigen Stellen in geradem Widerspruch stehn, beweist, wie so viele andere Widersprüche in seinen Schriften, nur, daß er als Einer, dem es mit Erforschung der Wahrheit nie Ernst war, gar keine feste Grundüberzeugung hatte, wie sie denn zu seinen Zwecken auch ganz und gar nicht nöthig war. Nichts ist lächerlicher, als daß man diesem Mann die strengste Konsequenz nachgerühmt hat, indem man seinen pedantischen, triviale Dinge breit demonstrirenden Ton richtig dafür annahm.

Die vollkommenste Entwickelung jenes Systems des moralischen Fatalismus Fichte's findet man in seiner letzten Schrift: „die Wissenschaftlehre in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt", Berlin 1810, — welche den Vorzug hat, nur 46 S. 12⁰ stark zu seyn und doch seine ganze Philosophie in nuce zu enthalten, weshalb sie allen denen zu empfehlen ist, welche ihre Zeit zu kostbar halten, um sie mit den in Christian-Wolfischer Breite und Langweiligkeit abgefaßten und eigentlich auf Täuschung, nicht auf Belehrung des Lesers abgesehenen größern Produktionen dieses Mannes zu vergeuden. In dieser kleinen Schrift also heißt es S. 32. „Die Anschauung einer „Sinnenwelt war nur dazu da, daß an dieser Welt das Ich

„als absolut sollendes sich sichtbar würde." — S. 33. kommt gar „das Soll der Sichtbarkeit des Soll", und S. 36. „ein Soll des Ersehens, daß ich soll". — Dahin also hat, als exemplar vitiis imitabile, die imperative Form der Ethik Kants, mit ihrem unerwiesenen Soll, das sie als ein gar bequemes που στω sich erbat, gleich nach Kanten geführt.

Übrigens stößt alles hier Gesagte Fichte's Verdienst nicht um, welches darin besteht, die Philosophie Kants, dieses späte Meisterstück des menschlichen Tiefsinns, bei der Nation, unter der es auftrat, verdunkelt, ja verdrängt zu haben, durch windbeutelnde Superlative, durch Extravaganzen und den unter der Larve des Tiefsinns auftretenden Unsinn seiner „Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre", und hiedurch der Welt unwiderleglich gezeigt zu haben, welches die Kompetenz des Deutschen philosophischen Publikums sei, da er es die Rolle eines Kindes spielen ließ, dem man ein kostbares Kleinod aus den Händen lockt, indem man ihm ein Nürnberger Spielzeug dafür hinhält. Sein dadurch erlangter Ruhm lebt, auf Kredit, noch heute fort, und noch heute wird Fichte stets neben Kant genannt, (Ἡρακλῆς καὶ πίθηκος!) ja oft über ihn gestellt. *) Daher hat auch sein Beispiel jene von gleichem Geiste beseelten und mit gleichem Erfolge gekrönten Nachfolger in der Kunst philosophischer Mystifikation des Deutschen Publikums hervorgerufen, die Jeder kennt und von denen ausführlich zu reden, hier nicht der Ort ist. Ihm also ist es zu verdanken, daß lukulente Akten da sind, um einst revidirt zu werden vor dem

*) Ich belege dieses durch eine Stelle aus der allerneuesten philosophischen Litteratur. Herr Feuerbach, ein Hegelianer (c'est tout dire) läßt sich in seinem Buche „P. Bayle, ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie" 1838. S. 80. also vernehmen: „Noch erhabener als Kants „sind aber Fichte's Ideen, die er in seiner Sittenlehre und zerstreut in sei„nen übrigen Schriften aussprach. Das Christenthum hat an Erhaben„heit nichts, was es den Ideen Fichte's an die Seite stellen könnte."

Richterstuhle der Nachwelt, diesem Kassationshofe der Urtheile der Mitwelt, welcher, zu fast allen Zeiten, für das ächte Verdienst das hat seyn müssen, was das Jüngste Gericht für die Heiligen ist.

III.

Begründung der Ethik.

§. 12.

Anforderungen.

Also auch Kants Begründung der Ethik, seit sechszig Jahren für ein festes Fundament derselben gehalten, versinkt vor unsern Augen in den tiefen, vielleicht unausfüllbaren Abgrund der philosophischen Irrthümer, indem sie sich als eine unstatthafte Annahme und als eine bloße Verkleidung der theologischen Moral erweist. — Daß die früheren Versuche, die Ethik zu begründen, noch weniger genügen können, darf ich, wie gesagt, als bekannt voraussetzen. Es sind meistens unerwiesene, aus der Luft gegriffene Behauptungen, und zugleich, wie eben auch Kants Begründung selbst, künstliche Subtilitäten, welche die feinsten Unterscheidungen verlangen und auf den abstraktesten Begriffen beruhen, schwierige Kombinationen, heuristische Regeln, Sätze, die auf einer Nadelspitze balanciren, und stelzbeinige Maximen, von deren Höhe herab man das wirkliche Leben und sein Gewühl nicht mehr sehen kann. Daher sind sie allerdings trefflich geeignet, in den Hörsälen widerzuhallen und eine Übung des Scharfsinnes abzugeben: aber dergleichen kann es nicht seyn, was den in jedem Menschen dennoch wirklich vorhandenen Aufruf zum Rechtthun und Wohlthun hervorbringt, noch kann es den starken Antrieben zur Ungerechtigkeit und Härte das Gleichgewicht halten, noch auch den Vorwürfen des Gewissens zum Grunde liegen; welche auf die Verletzung solcher spitzfindigen Maximen zurückführen zu wollen, nur dienen kann, diese lächerlich zu machen. Künstliche

Begriffs-Kombinationen jener Art können also, wenn wir die Sache ernstlich nehmen, nimmermehr den wahren Antrieb zur Gerechtigkeit und Menschenliebe enthalten. Dieser muß vielmehr etwas seyn, das wenig Nachdenken, noch weniger Abstraktion und Kombination erfordert, das, von der Verstandesbildung unabhängig, Jeden, auch den rohesten Menschen, anspreche, bloß auf anschaulicher Auffassung beruhe und unmittelbar aus der Realität der Dinge sich aufdringe. So lange die Ethik nicht ein Fundament dieser Art aufzuweisen hat, mag sie in den Hörsälen disputiren und paradiren: das wirkliche Leben wird ihr Hohn sprechen. Ich muß daher den Ethikern den paradoxen Rath ertheilen, sich erst ein wenig im Menschenleben umzusehn.

§. 13.

Skeptische Ansicht.

Oder aber gienge vielleicht aus dem Rückblicke auf die seit mehr als zwei Tausend Jahren vergeblich gemachten Versuche, eine sichere Grundlage für die Moral zu finden, hervor, daß es gar keine natürliche, von menschlicher Satzung unabhängige Moral gebe, sondern diese durch und durch ein Artefakt sei, ein Mittel, erfunden zur besseren Bändigung des eigensüchtigen und boshaften Menschengeschlechts, und daß sie demnach, ohne die Stütze der positiven Religionen, dahin fallen würde, weil sie keine innere Beglaubigung und keine natürliche Grundlage hätte? Justiz und Polizei können nicht überall ausreichen: es giebt Vergehungen, deren Entdeckung zu schwer, ja einige, deren Bestrafung mißlich ist; wo uns also der öffentliche Schutz verläßt. Zudem kann das bürgerliche Gesetz höchstens Gerechtigkeit, nicht aber Menschenliebe und Wohlthun erzwingen, schon weil hiebei Jeder der passive, Keiner aber der aktive Theil würde seyn wollen. Dies hat die Hypothese veranlaßt, daß die Moral allein auf der Religion beruhe und beide zum Zweck hätten, das Komplement für die nothwendige Unzulänglichkeit der Staatseinrichtung und Gesetzgebung zu seyn. Eine natürliche,

d. h. bloß auf die Natur der Dinge oder des Menschen gegründete Moral könne es demnach nicht geben, woraus sich erkläre, daß die Philosophen umsonst bestrebt sind, ihr Fundament zu suchen. Diese Meinung ist nicht ohne Scheinbarkeit: † schon die Pyrrhoniker stellten sie auf: ουτε αγαθον τι εστι φυσει ουτε κακον,

αλλα προς ανθρωπων ταυτα νοῳ κεκριται,

κατα τον Τιμωνα. (Sext. Emp: adv. Math XI, 140.) † und auch in neuerer Zeit haben ausgezeichnete Denker sich zu ihr bekannt. Sie verdient daher eine sorgfältige Prüfung, wenn es gleich bequemer wäre, sie durch einen inquisitoriellen Seitenblick auf das Gewissen derer, in denen ein solcher Gedanke aufsteigen konnte, zu beseitigen.

Man würde sich in einem großen und sehr jugendlichen Irrthum befinden, wenn man glaubte, daß alle gerechte und legale Handlungen der Menschen moralischen Ursprungs wären. Vielmehr ist zwischen der Gerechtigkeit, welche die Menschen ausüben, und der ächten Redlichkeit des Herzens, meistens ein analoges Verhältniß, wie zwischen den Aeußerungen der Höflichkeit und der ächten Liebe des Nächsten, welche nicht, wie jene, zum Schein, sondern wirklich den Egoismus überwindet. Die überall zur Schau getragene Rechtlichkeit der Gesinnung, welche über jeden Zweifel erhaben seyn will, nebst der hohen Indignation, welche durch die leiseste Andeutung eines Verdachts in dieser Hinsicht rege wird und bereit ist, in den feurigsten Zorn überzugehn, — dies Alles wird nur der Unerfahrene und Einfältige sofort für baare Münze und Wirkung eines zarten moralischen Gefühls oder Gewissens nehmen. In Wahrheit beruht die allgemeine, im menschlichen Verkehr ausgeübte und als felsenfeste Maxime behauptete Rechtlichkeit hauptsächlich auf zwei äußern Nothwendigkeiten: erstlich auf der gesetzlichen Ordnung, mittelst welcher die öffentliche Gewalt die Rechte eines Jeden schützt, und zweitens auf der erkannten Nothwendigkeit des guten Namens, oder der bürgerlichen Ehre, zum Fortkommen in der Welt, mittelst welcher die Schritte eines Jeden unter der Auf-

sicht der öffentlichen Meinung stehen, welche, unerbittlich strenge, auch einen einzigen Fehltritt in diesem Stücke nie verzeiht, sondern ihn, als einen unauslöschlichen Makel, dem Schuldigen bis an den Tod nachträgt. Hierin ist sie wirklich weise: denn sie geht von dem Grundsatz operari sequitur esse und demnach von der Ueberzeugung aus, daß der Charakter unveränderlich sei und daher, was Einer ein Mal gethan hat, er unter ganz gleichen Umständen, unausbleiblich wieder thun werde. Diese zwei Wächter also sind es, welche die öffentliche Rechtlichkeit bewachen und ohne welche wir, unverhohlen gesagt, übel daran wären, vorzüglich in Hinsicht auf den Besitz, diesen Hauptpunkt im menschlichen Leben, um welchen hauptsächlich dessen Thun und Treiben sich dreht. Denn die rein ethischen Motive zur Ehrlichkeit, angenommen daß sie vorhanden sind, können meistentheils nur nach einem weiten Umwege ihre Anwendung auf den bürgerlichen Besitz finden. Sie können nämlich sich zunächst und unmittelbar allein auf das natürliche Recht beziehn; auf das positive aber erst mittelbar, sofern nämlich jenes ihm zum Grunde liegt. Das natürliche Recht aber haftet an keinem andern Eigenthum, als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch dessen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mit angegriffen, ihm also geraubt werden. — Die Präocupationstheorie verwerfe ich unbedingt, kann jedoch nicht hier auf ihre Widerlegung eingehn. — Nun soll freilich jeder auf positives Recht gegründete Besitz, wenn auch durch noch so viele Mittelglieder, zuletzt und in erster Quelle auf dem natürlichen Eigenthumsrechte beruhen. Aber wie weit liegt nicht, in den meisten Fällen, unser bürgerlicher Besitz von jener Urquelle des natürlichen Eigenthumsrechtes ab! Meistens hat er mit diesem einen sehr schwer oder gar nicht nachweisbaren Zusammenhang: unser Eigenthum ist geerbt, erheirathet, in der Lotterie gewonnen, oder wenn auch das nicht, doch nicht durch eigentliche Arbeit im Schweiße des Angesichts, sondern durch kluge Gedanken und Einfälle erworben, z. B. im Spekulationshandel, ja mitunter auch durch dumme Einfälle, welche, mittelst

des Zufalls, der Deus Eventus gekrönt und verherrlicht hat. In den wenigsten Fällen ist es eigentlich die Frucht wirklicher Mühe und Arbeit, und selbst dann ist diese oft nur eine geistige, wie die der Advokaten, Aerzte, Beamten, Lehrer, welche, nach dem Blicke des rohen Menschen, wenig Anstrengung zu kosten scheint. Es bedarf schon bedeutender Bildung, um bei allem solchen Besitz das ethische Recht zu erkennen und es demnach aus rein moralischem Antriebe zu achten. — † Demzufolge betrachten Viele, im Stillen, das Eigenthum der Andern als allein nach positivem Rechte besessen. Finden sie daher Mittel, es ihnen mittelst Benutzung, ja auch nur Umgehung der Gesetze zu entreißen; so tragen sie kein Bedenken: denn ihnen scheint, daß Jene es auf demselben Wege verlören, auf welchem sie es früher erlangten, und sie sehn daher ihre eigenen Ansprüche als eben so gut begründet an, wie die des früheren Besitzers. Von ihrem Gesichtspunkt aus, ist, in der bürgerlichen Gesellschaft, an die Stelle des Rechtes des Stärkeren, das des Klügeren getreten. † — Inzwischen ist der Reiche oft wirklich von einer unverbrüchlichen Rechtlichkeit, weil er von ganzem Herzen einer Regel zugethan ist und eine Maxime aufrecht erhält, auf deren Befolgung sein ganzer Besitz, mit dem Vielen, was er dadurch vor Andern voraus hat, beruht; daher er zu dem Grundsatze suum cuique sich in vollem Ernst bekennt und nicht davon abweicht. Es giebt in der That eine solche objektive Anhänglichkeit an Treue und Glauben, mit dem Entschluß, sie heilig zu halten, die bloß darauf beruht, daß Treue und Glauben die Grundlage alles freien Verkehrs unter Menschen, der guten Ordnung und des sichern Besitzes sind, daher sie uns selbst gar oft zu Gute kommen und in dieser Hinsicht sogar mit Opfern aufrecht gehalten werden müssen; wie man ja an einen guten Acker auch etwas wendet. Doch wird man die so begründete Redlichkeit, in der Regel, nur bei wohlhabenden oder wenigstens einem einträglichen Erwerb obliegenden Leuten finden. Aber der Arme, der bei der Sache zu kurz gekommen ist und vermöge der Ungleichheit des Besitzes, sich zu Mangel

und schwerer Arbeit verdammt sieht, während Andre, vor seinen Augen, im Ueberfluß und Müßiggange leben, der wird schwerlich erkennen, daß dieser Ungleichheit eine entsprechende der Verdienste und des redlichen Erwerbs zum Grunde liege. Wenn er aber das nicht erkennt, woher soll er dann den rein ethischen Antrieb zur Ehrlichkeit nehmen, der ihn abhält, seine Hand nach dem fremden Ueberflusse auszustrecken? Meistens ist es die gesetzliche Ordnung, die ihn zurückhält. Aber wenn ein Mal die seltene Gelegenheit kommt, wo er, vor der Wirkung des Gesetzes gesichert, durch eine einzige That die drückende Last des Mangels, welche der Anblick des fremden Ueberflusses noch fühlbarer macht, von sich wälzen und auch sich in den Besitz der so oft beneideten Genüsse setzen könnte, was wird da seine Hand zurückhalten? Religiöse Dogmen? Selten ist der Glaube so fest. Ein rein moralisches Motiv zur Gerechtigkeit? Vielleicht in einzelnen Fällen: aber in den allermeisten wird es dann nur die auch dem geringen Mann sehr angelegene Sorge für seinen guten Namen, seine bürgerliche Ehre seyn, die augenscheinliche Gefahr, durch eine solche That auf immer ausgestoßen zu werden aus der großen Freimaurerloge der ehrlichen Leute, welche das Gesetz der Rechtlichkeit befolgen und danach auf der ganzen Erde das Eigenthum unter sich vertheilt haben und verwalten, die Gefahr, in Folge einer einzigen unehrlichen Handlung, Zeit Lebens ein Paria der bürgerlichen Gesellschaft zu seyn, Einer, dem Keiner mehr traut, dessen Gemeinschaft Jeder flieht und dem dadurch alles Fortkommen abgeschnitten ist, d. h. mit Einem Wort: „ein Kerl, der gestohlen hat."

Das also sind die Wächter der öffentlichen Rechtlichkeit: und wer gelebt und die Augen offen gehabt hat, wird eingestehn, daß bei weitem die allermeiste Ehrlichkeit im menschlichen Verkehr nur ihnen zu verdanken ist, ja, daß es nicht an Leuten fehlt, die auch ihrer Wachsamkeit sich zu entziehn hoffen und die daher Gerechtigkeit und Redlichkeit nur als ein Aushängeschild, als eine Flagge betrachten, unter deren Schutz man

seine Kapereien mit desto besserem Erfolge ausführt. Wir haben also nicht sogleich in heiligem Eifer aufzufahren und in Harnisch zu gerathen, wenn ein Moralist ein Mal das Problem aufwirft, ob nicht vielleicht alle Redlichkeit und Gerechtigkeit im Grunde bloß konventionell wäre und er demnächst, dieses Princip weiter verfolgend, auch die ganze übrige Moral auf entferntere, mittelbare, zuletzt aber doch egoistische Gründe zurückzuführen sich bemüht, wie Holbach, Helvetius, d'Alembert und Andere ihrer Zeit es scharfsinnig versucht haben. Von dem größten Theil der gerechten Handlungen ist dies sogar wirklich wahr und richtig, wie ich im Obigen gezeigt habe. Daß es auch von einem beträchtlichen Theil der Handlungen der Menschenliebe wahr sei, leidet keinen Zweifel; da sie oft aus Ostentation, sehr oft aus dem Glauben an eine dereinstige Retribution, die wohl gar in der Quadrat- oder vollends Kubik-Zahl geleistet würde, hervorgehn, auch noch andere egoistische Gründe zulassen. Allein eben so gewiß ist es, daß es Handlungen uneigennütziger Menschenliebe und ganz freiwilliger Gerechtigkeit giebt. Beweise der letzteren sind, um mich nicht auf Thatsachen des Bewußtseyns, sondern nur der Erfahrung zu berufen, die einzelnen, aber unzweifelhaften Fälle, wo nicht nur die Gefahr gesetzlicher Verfolgung, sondern auch die der Entdeckung und selbst jedes Verdachtes ganz ausgeschlossen war, und dennoch selbst vom Armen dem Reichen das Seinige gegeben wurde: z. B., wo ein Verlorenes und Gefundenes, wo ein von einem Dritten und bereits Verstorbenen Deponirtes dem Eigenthümer gebracht wurde, wo ein im Geheimen von einem Landesflüchtigen bei einem armen Manne gemachtes Depositum treulich bewahrt und zurückgegeben wurde. Dergleichen Fälle giebt es, ohne Zweifel: allein die Ueberraschung, die Rührung, die Hochachtung, womit wir sie entgegennehmen, bezeugen deutlich, daß sie zu den unerwarteten Dingen, den seltenen Ausnahmen gehören. Es giebt in der That wahrhaft ehrliche Leute; — wie es auch wirklich vierblätterigen Klee giebt: aber Hamlet spricht ohne Hyperbel, wenn er sagt: to be honest, as this

world goes, is to be one man pick'd out of ten thousand. *) — Gegen den Einwand, daß den oben erwähnten Handlungen zuletzt religiöse Dogmen, mithin Rücksicht auf Strafe und Belohnung in einer andern Welt, zum Grunde lagen, würden sich auch wohl Fälle nachweisen lassen, wo die Vollbringer derselben gar keinem Religionsglauben anhiengen; was lange nicht so selten ist, als das öffentliche Bekenntniß der Sache.

Man beruft sich, der skeptischen Ansicht gegenüber, zunächst auf das Gewissen. Aber auch gegen dessen natürlichen Ursprung werden Zweifel erhoben. Wenigstens giebt es auch eine conscientia spuria, die oft mit demselben verwechselt wird. Die Reue und Beängstigung, welche Mancher über das, was er gethan hat, empfindet, ist oft im Grunde nichts Anderes, als die Furcht vor dem, was ihm dafür geschehen kann. Die Verletzung äußerlicher, willkürlicher und sogar abgeschmackter Satzungen quält Manchen mit inneren Vorwürfen, ganz nach Art des Gewissens. So z. B. liegt es manchem bigotten Juden wirklich schwer auf dem Herzen, daß, obgleich es im zweiten Buch Mose, Kap. 35, 3 heißt: „ihr sollt kein „Feuer anzünden am Sabbathtage in allen euren Wohnungen," er doch am Sonnabend zu Hause eine Pfeife geraucht hat. Manchen Edelmann oder Offizier nagt der heimliche Selbstvorwurf, daß er, bei irgend einem Vorfall, den Gesetzen des Narrenkodex, den man ritterliche Ehre nennt, nicht gehörig nachgekommen sei: das geht so weit, daß Mancher dieses Standes, wenn, in die Unmöglichkeit versetzt, sein gegebenes Ehrenwort zu halten, oder auch nur besagtem Kodex bei Streitigkeiten Genüge zu leisten, sich todtschießen wird. (Ich habe Beides erlebt). Hingegen wird derselbe Mann alle Tage leichten Herzens sein Wort brechen, sobald nur nicht das Schiboleth „Ehre" hinzugefügt war. — Ueberhaupt jede Inkonsequenz, jede Unbedachtsamkeit, jedes Handeln gegen unsre Vorsätze, Grundsätze, Ueber-

*) Nach dem Laufe dieser Welt, heißt ehrlich seyn, ein aus zehntausend Auserwählter seyn.

zeugungen, welcher Art sie auch seien, ja jede Indiskretion, jeder Fehlgriff, jede Balourdise, wurmt uns hinterher im Stillen und läßt einen Stachel im Herzen zurück. Mancher würde sich wundern, wenn er sähe, voraus sein Gewissen, das ihm ganz stattlich vorkommt, eigentlich zusammengesetzt ist: etwan aus ⅕ Menschenfurcht, ⅕ Deisidämonie, ⅕ Vorurtheil, ⅕ Eitelkeit und ⅕ Gewohnheit: † so daß er im Grunde nicht besser ist, als jener Engländer, der geradezu sagte: **I cannot afford to keep a conscience** (ein Gewissen zu halten ist für mich zu kostspielig). † — Religiöse Leute, jedes Glaubens, verstehn unter Gewissen sehr oft nichts Anderes, als die Dogmen und Vorschriften ihrer Religion und die in Beziehung auf diese vorgenommene Selbstprüfung: † in diesem Sinne werden ja auch die Ausdrücke Gewissenszwang und Gewissensfreiheit genommen. † Die Theologen, Scholastiker und Kasuistiker der mittleren und späteren Zeit nahmen es eben so: Alles was Einer von Satzungen und Vorschriften der Kirche wußte, nebst dem Vorsatz es zu glauben und zu befolgen, machte sein Gewissen aus. Demgemäß gab es ein zweifelndes, ein meinendes, ein irrendes Gewissen u. dgl. m., zu deren Berichtigung man sich einen Gewissensrath hielt. Wie wenig der Begriff des Gewissens, gleich andern Begriffen, durch sein Objekt selbst festgestellt ist, wie verschieden er von Verschiedenen gefaßt worden, wie schwankend und unsicher er bei den Schriftstellern erscheint, kann man in der Kürze ersehn aus Stäudlins „Geschichte der Lehre vom Gewissen.“ Alles dieses ist nicht geeignet, die Realität des Begriffes zu beglaubigen, und hat daher die Frage veranlaßt, ob es denn auch wirklich ein eigentliches, angeborenes Gewissen gebe? Ich bin bereits §. 10, bei der Lehre von der Freiheit, veranlaßt worden, meinen Begriff vom Gewissen kurz anzugeben und werde weiter unten darauf zurückkommen.

Diese sämmtlichen skeptischen Bedenklichkeiten reichen zwar keineswegs hin, das Daseyn aller ächten Moralität abzuleugnen, wohl aber unsere Erwartungen von der moralischen Anlage im

Menschen und mithin vom natürlichen Fundament der Ethik zu mäßigen; da so Vieles, was diesem zugeschrieben wird, nachweislich von anderen Triebfedern herrührt, und die Betrachtung der moralischen Verderbniß der Welt, genugsam beweist, daß die Triebfeder zum Guten keine sehr mächtige seyn kann, zumal da sie oft selbst da nicht wirkt, wo die ihr entgegenstehenden Motive nicht stark sind: wiewohl hiebei der individuelle Unterschied der Charaktere seine volle Gültigkeit behauptet. Inzwischen wird die Kenntniß von jener moralischen Verderbniß dadurch erschwert, daß die Aeußerungen derselben gehemmt und verdeckt werden durch die gesetzliche Ordnung, durch die Nothwendigkeit der Ehre, ja auch noch durch die Höflichkeit. Endlich kommt noch hinzu, daß man bei der Erziehung die Moralität der Zöglinge dadurch zu befördern vermeint, daß man ihnen Rechtlichkeit und Tugend als die in der Welt allgemein befolgten Maximen darstellt: wenn nun später die Erfahrung sie, und oft zu ihrem großen Schaden, eines Andern belehrt; so kann die Entdeckung, daß ihre Jugendlehrer die Ersten waren, welche sie betrogen, nachtheiliger auf ihre eigene Moralität wirken, als wenn diese Lehrer ihnen das erste Beispiel der Offenherzigkeit und Redlichkeit selbst gegeben und unverhohlen gesagt hätten: „die Welt liegt im Argen, die Menschen sind nicht, wie sie seyn „sollten; aber laß' es Dich nicht irren und sei Du besser." — Alles dieses, wie gesagt, erschwert unsre Erkenntniß der wirklichen Immoralität des Menschengeschlechts. Der Staat, dieses Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller, hat den Schutz der Rechte eines Jeden in die Hände einer Gewalt gegeben, welche, der Macht jedes Einzelnen unendlich überlegen, ihn zwingt, die Rechte aller Andern zu achten. Da kann der gränzenlose Egoismus fast Aller, die Bosheit Vieler, die Grausamkeit Mancher sich nicht hervorthun: der Zwang hat Alle gebändigt. Die hieraus entspringende Täuschung ist so groß, daß wenn wir in einzelnen Fällen, wo die Staatsgewalt nicht schützen kann oder eludirt wird, die unersättliche Habsucht, die niederträchtige Geldgier, die tief

versteckte Falschheit, die tückische Bosheit der Menschen hervortreten sehn, wir oft zurückschrecken und ein Zetergeschrei erheben, vermeinend, ein noch nie gesehenes Monstrum sei uns aufgestoßen: allein ohne den Zwang der Gesetze und die Nothwendigkeit der bürgerlichen Ehre würden dergleichen Vorgänge ganz an der Tagesordnung seyn. Daher wenn man sich die Staatsgewalt ein Mal aufgehoben denkt jeder Einsichtige zurückbebt vor dem Schauspiele, das dann zu erwarten stände: wodurch er zu erkennen giebt, wie wenig Wirkung er der Religion, dem Gewissen oder dem natürlichen Fundament der Moral, welches es auch immer seyn möge, im Grunde zutraut. Aber gerade alsdann würde, jenen freigelassenen unmoralischen Potenzen gegenüber, auch die wahre moralische Triebfeder im Menschen ihre Wirksamkeit unverdeckt zeigen, folglich am leichtesten erkannt werden können; wobei zugleich die unglaublich große moralische Verschiedenheit der Charaktere unverschleiert hervortreten und eben so groß befunden werden würde, als die intellektuelle der Köpfe: womit gewiß viel gesagt ist.

Man wird mir vielleicht entgegensetzen wollen, daß die Ethik es nicht damit zu thun habe, wie die Menschen wirklich handeln, sondern die Wissenschaft sei, welche angiebt, wie sie handeln *sollen*. Das ist aber gerade der Grundsatz, den ich leugne, nachdem ich im kritischen Theile dieser Abhandlung genugsam dargethan habe, daß der Begriff des *Sollens*, die *imperative Form* der Ethik, allein in der theologischen Moral gilt, außerhalb derselben aber allen Sinn und Bedeutung verliert. Ich setze hingegen der Ethik den Zweck, die in moralischer Hinsicht höchst verschiedene Handlungsweise der Menschen zu deuten, zu erklären und auf ihren letzten Grund zurückzuführen. Daher bleibt zur Auffindung des Fundaments der Ethik kein anderer Weg als der empirische, nämlich zu untersuchen, ob es überhaupt Handlungen giebt, denen wir *ächten moralischen Werth* zuerkennen müssen, welches die Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit, reiner Menschenliebe und wirklichen Edelmuths seyn werden. Diese sind sodann als ein ge-

gebenes Phänomen zu betrachten, welches wir richtig zu erklären, d. h. auf seine wahren Gründe zurückzuführen, mithin die jedenfalls eigenthümliche Triebfeder nachzuweisen haben, die den Menschen zu Handlungen dieser, von jeder andern specifisch verschiedenen Art bewegt. Diese Triebfeder nebst der Empfänglichkeit für sie, wird der letzte Grund der Moralität und die Kenntniß derselben das Fundament der Moral seyn. Dies ist der bescheidene Weg, auf welchen ich die Ethik hinweise. Wem er, als keine Konstruktion a priori, keine absolute Gesetzgebung für alle vernünftige Wesen in abstracto enthaltend, nicht vornehm, kathedralisch und akademisch genug dünkt, der mag zurückkehren zu den kategorischen Imperativen, zum Schiboleth der „Würde des Menschen," zu den hohlen Redensarten, den Hirngespinsten und Seifenblasen der Schulen, zu Principien, denen die Erfahrung bei jedem Schritte Hohn spricht und von welchen außerhalb der Hörsäle kein Mensch etwas weiß, noch jemals empfunden hat. Dem auf meinem Wege sich ergebenden Fundament der Moral hingegen steht die Erfahrung zur Seite und legt täglich und stündlich ihr stilles Zeugniß für dasselbe ab.

§. 14.

Antimoralische*) Triebfedern.

Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Daseyn und Wohlseyn. — Das Deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort Eigennutz aber bezeichnet den Egoismus, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke planmäßig zu verfolgen: † daher man die Thiere wohl egoistisch, aber nicht eigennützig nennen kann. † Ich will also für den allgemeineren Begriff das Wort

*) Ich erlaube mir die regelwidrige Zusammensetzung dieses Wortes; da „antiethisch" hier nicht bezeichnend seyn würde.

Egoismus beibehalten. — Dieser Egoismus ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen, in der Regel, alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist, seiner Natur nach, gränzenlos: der Mensch will unbedingt sein Daseyn erhalten, will es von Schmerzen, zu denen auch aller Mangel und Entbehrung gehört, unbedingt frei, will die größtmöglichste Summe von Wohlseyn, und will jeden Genuß, zu dem er fähig ist, ja, sucht wo möglich noch neue Fähigkeiten zum Genusse in sich zu entwickeln. Alles, was sich dem Streben seines Egoismus entgegenstellt, erregt seinen Unwillen, Zorn, Haß: er wird es als seinen Feind zu vernichten suchen. Er will wo möglich Alles genießen, Alles haben, da aber dies unmöglich ist, wenigstens Alles beherrschen. Der Egoismus ist kolossal: er überragt die Welt. Denn, wenn jedem Einzelnen die Wahl gegeben würde zwischen seiner eigenen und der übrigen Welt Vernichtung; so brauche ich nicht zu sagen, wohin sie, bei den Allermeisten, ausschlagen würde. Demgemäß macht Jeder sich zum Mittelpunkte der Welt, bezieht Alles auf sich und wird was nur vorgeht, z. B. die größten Veränderungen im Schicksal der Völker, zunächst auf sein Interesse dabei beziehen und, sei dieses auch noch so klein und mittelbar, vor Allem daran denken. Keinen größern Kontrast giebt es, als den zwischen dem hohen und exklusiven Antheil, den Jeder an seinem eigenen Selbst nimmt, und der Gleichgültigkeit, mit der in der Regel alle Andern eben jenes Selbst betrachten, wie er ihres. Es hat sogar seine komische Seite, die zahllosen Individuen zu sehn, deren jedes, wenigstens in praktischer Hinsicht, sich allein für real hält und die andern gewissermaassen als bloße Phantome betrachtet. Dies beruht zuletzt darauf, daß Jeder sich selber unmittelbar gegeben ist,

die Andern aber ihm nur mittelbar, durch die Vorstellung von ihnen in seinem Kopfe: und die Unmittelbarkeit behauptet ihr Recht. Wie der Egoismus sich im Alltagsleben zeigt, wo er, trotz der Höflichkeit, die man ihm als Feigenblatt vorsteckt, doch stets aus irgend einer Ecke hervorguckt, habe ich §. 8. bei Erläuterung des zweiten Kantischen Moralprincips auszuführen Gelegenheit gehabt. Die Höflichkeit ist anerkannte Heuchelei: dennoch wird sie gefordert und gelobt; weil was sie verbirgt, der Egoismus, so garstig ist, daß man es nicht sehn will, obschon man weiß, daß es da ist: wie man widerliche Gegenstände wenigstens durch einen Vorhang bedeckt wissen will. — Da der Egoismus, wo ihm nicht entweder äußere Gewalt, welcher auch jede Furcht, sei sie vor irdischen oder überirdischen Mächten, beizuzählen ist, oder aber die ächte moralische Triebfeder entgegenwirkt, seine Zwecke unbedingt verfolgt; so würde, bei der zahllosen Menge egoistischer Individuen, das **bellum omnium contra omnes** an der Tagesordnung seyn, zum Unheil Aller. Daher die reflektirende Vernunft sehr bald die Staatseinrichtung erfindet, welche, aus gegenseitiger Furcht vor gegenseitiger Gewalt entspringend, den nachtheiligen Folgen des allgemeinen Egoismus so weit vorbeugt, als es auf dem negativen Wege geschehen kann. Wo hingegen jene zwei ihm entgegenstehenden Potenzen nicht zur Wirksamkeit gelangen, wird er sich sofort in seiner ganzen furchtbaren Größe zeigen, und das Phänomen wird kein schönes seyn. Indem ich, um ohne Weitläuftigkeit die Stärke dieser antimoralischen Potenz auszudrücken, darauf bedacht war, die Größe des Egoismus mit Einem Zuge zu bezeichnen und deshalb nach irgend einer recht emphatischen Hyperbel suchte, bin ich zuletzt auf diese gerathen: mancher Mensch wäre im Stande, einen andern todtzuschlagen, bloß um mit dessen Fette sich die Stiefel zu schmieren. Aber dabei blieb mir doch der Skrupel, ob es auch wirklich eine Hyperbel sei. — Der Egoismus also ist die erste und hauptsächlichste, wiewohl nicht die einzige Macht, welche die moralische Triebfeder zu bekämpfen hat. Man

sieht schon hier, daß diese, um wider einen solchen Gegner aufzutreten, etwas Realeres seyn muß, als eine spitzfindige Klügelei, oder eine aprioristische Seifenblase. — Inzwischen ist im Kriege das Erste, daß man den Feind rekognoscirt. In dem bevorstehenden Kampfe wird der Egoismus, als die Hauptmacht seiner Seite, vorzüglich sich der Tugend der Gerechtigkeit entgegenstellen, welche, nach meiner Ansicht, die erste und recht eigentliche Kardinaltugend ist.

Hingegen wird der Tugend der Menschenliebe öfter das Uebelwollen oder die Gehässigkeit gegenübertreten. Daher wollen wir den Ursprung und die Gradationen dieser zunächst betrachten. Das Uebelwollen in den niedern Graden ist sehr häufig, ja fast gewöhnlich, und es erreicht leicht die höheren. Göthe hat wohl Recht zu sagen, daß in dieser Welt Gleichgültigkeit und Abneigung recht eigentlich zu Hause sind. (Wahlverw. Th. 1. c. 3). Es ist sehr glücklich für uns, daß Klugheit und Höflichkeit ihren Mantel darüber decken und uns nicht sehen lassen, wie allgemein das gegenseitige Uebelwollen ist und wie das bellum omnium contra omnes wenigstens in Gedanken fortgesetzt wird. Aber gelegentlich kommt es doch zum Vorschein, z. B. bei der so häufigen und so schonungslosen übeln Nachrede: ganz sichtbar aber wird es bei den Ausbrüchen des Zorns, welche meistens ihren Anlaß um ein Vielfaches übersteigen und so stark nicht ausfallen könnten, wenn sie nicht, wie das Schießpulver in der Flinte, komprimirt gewesen wären, als lange gehegter im Innern brütender Haß. — Großentheils entsteht das Uebelwollen aus den unvermeidlichen und bei jedem Schritt eintretenden Kollisionen des Egoismus. Sodann wird es auch objektiv erregt, durch den Anblick der Laster, Fehler, Schwächen, Thorheiten, Mängel und Unvollkommenheiten aller Art, welchen, mehr oder weniger, Jeder den Andern, wenigstens gelegentlich, darbietet. Es kann hiemit so weit kommen, daß vielleicht Manchem, zumal in Augenblicken hypochondrischer Verstimmung, die Welt, von der ästhetischen Seite betrachtet, als ein Karikaturenkabinet, von der intellek-

tuellen, als ein Narrenhaus, und von der moralischen, als eine Gaunerherberge erscheint. Wird solche Verstimmung bleibend; so entsteht Misanthropie. — Endlich ist eine Hauptquelle des Uebelwollens der Neid; oder vielmehr dieser selbst ist schon Uebelwollen, erregt durch fremdes Glück, Besitz oder Vorzüge. Kein Mensch ist ganz frei davon: nur sind die Grade desselben sehr verschieden. Am unversöhnlichsten ist er, wann auf persönliche Eigenschaften gerichtet, weil hier dem Neider keine Hoffnung bleibt; und zugleich am niederträchtigsten, weil er haßt, was er verehren sollte. — In gewissem Betracht ist das Gegentheil des Neides die Schadenfreude. Jedoch ist Neid zu fühlen, menschlich; Schadenfreude zu geniessen, teuflisch. Es giebt kein unfehlbareres Zeichen eines ganz schlechten Herzens und tiefer moralischer Nichtswürdigkeit, als einen Zug reiner, herzlicher Schadenfreude. Man soll den, an welchem man ihn wahrgenommen, auf immer meiden: **hic niger est, hunc tu, Romane, caveto.** — Neid und Schadenfreude sind an sich bloß theoretisch: praktisch werden sie Bosheit und Grausamkeit. Der Egoismus kann zu Verbrechen und Unthaten aller Art führen: aber der dadurch verursachte Schaden und Schmerz Anderer ist ihm bloß Mittel, nicht Zweck, tritt also nur accidentell dabei ein. Der Bosheit und Grausamkeit hingegen sind die Leiden und Schmerzen Anderer Zweck an sich und dessen Erreichen Genuß. Dieserhalb machen jene eine höhere Potenz moralischer Schlechtigkeit aus. Die Maxime des äussersten Egoismus ist: **neminem juva, imo omnes, si forte conducit,** (also immer noch bedingt) **laede.** Die Maxime der Bosheit ist: **omnes, quantum potes, laede.** — Wie Schadenfreude nur theoretische Grausamkeit ist, so Grausamkeit nur praktische Schadenfreude, und diese wird als jene auftreten, sobald die Gelegenheit kommt.

Die aus den beiden angegebenen Grundpotenzen entspringenden speciellen Laster nachzuweisen, wäre nur in einer ausgeführten Ethik an seinem Platz. Eine solche würde etwan aus dem Egoismus ableiten Gier, Völlerei, Wollust, Eigennutz,

Geiz, Habsucht, Ungerechtigkeit, Hartherzigkeit, Stolz, Hoffarth u. s. w. — aus der Gehässigkeit aber Misgunst, Neid, Uebelwollen, Bosheit, Schadenfreude, spähende Neugier, Verläumdung, Insolenz, Petulanz, Haß, Zorn, Verrath, Tücke, Rachsucht, Grausamkeit u. s. w. — Die erste Wurzel ist mehr thierisch, die zweite mehr teuflisch. Das Vorwalten der einen oder der andern, oder aber der weiterhin erst nachzuweisenden moralischen Triebfeder, giebt die Hauptlinie in der ethischen Klassifikation der Charaktere. Ganz ohne etwas von allen dreien ist kein Mensch.

Hiemit hätte ich denn die allerdings erschreckliche Heerschau der antimoralischen Potenzen beendigt, welche an die der Fürsten der Finsterniß im Pandämonium bei Milton erinnert. Mein Plan brachte es jedoch mit sich, daß ich zuerst diese düstre Seite der menschlichen Natur in Betracht nahm, wodurch mein Weg freilich von dem aller andern Moralisten abweicht und dem des Dante ähnlich wird, der zuerst in die Hölle führt.

Durch die hier gegebene Uebersicht der antimoralischen Potenzen wird deutlich, wie sehr schwer das Problem ist, eine Triebfeder aufzufinden, die den Menschen zu einer, allen jenen tief in seiner Natur wurzelnden Neigungen entgegengesetzten Handlungsweise bewegen könnte, oder, wenn etwan diese letztere in der Erfahrung gegeben wäre, von ihr genügende und ungekünstelte Rechenschaft ertheilte. So schwer ist das Problem, daß man zu seiner Lösung für die Menschheit im Grossen überall die Maschinerie aus einer andern Welt hat zu Hülfe nehmen müssen. Man deutete auf Götter hin, deren Wille und Gebot die hier geforderte Handlungsweise wäre, und welche diesem Gebot, durch Strafen und Belohnungen, entweder in dieser oder in einer andern Welt, wohin wir durch den Tod versetzt würden, Nachdruck ertheilten. Angenommen, daß der Glaube an eine Lehre dieser Art, wie es durch sehr frühzeitiges Einprägen allerdings möglich ist, allgemein Wurzel faßte, und auch, was aber sehr viel schwerer hält und viel weniger Bestätigung in der Erfahrung aufzuweisen hat, daß er

die beabsichtigte Wirkung hervorbrächte; so würde dadurch zwar Legalität der Handlungen, selbst über die Gränze hinaus, bis zu welcher Justiz und Polizei reichen können, zu Wege gebracht seyn: aber Jeder fühlt, daß es keineswegs dasjenige wäre, was wir eigentlich unter Moralität der Gesinnung verstehn. Denn offenbar würden alle durch Motive solcher Art hervorgerufene Handlungen immer nur im bloßen Egoismus wurzeln. Wie sollte nämlich von Uneigennützigkeit die Rede seyn können, wo mich Belohnung lockt oder angedrohte Strafe abschreckt? Eine festgeglaubte Belohnung in einer andern Welt ist anzusehen, wie ein vollkommen sicherer, aber auf sehr lange Sicht ausgestellter Wechsel. Die überall so häufige Verheißung befriedigter Bettler, daß dem Geber die Gabe in jener Welt tausendfach erstattet werden wird, mag manchen Geizhals zu reichlichen Almosen bewegen, die er, als gute Geldanlegung, vergnügt austheilt, fest überzeugt, nun auch in jener Welt sogleich wieder als ein steinreicher Mann aufzuerstehen. — Für die grosse Masse des Volkes muß es vielleicht bei Antrieben dieser Art sein Bewenden haben: demgemäß denn auch die verschiedenen Religionen, welche eben die Metaphysik des Volkes sind, sie ihm vorhalten. Hiebei ist jedoch anzumerken, daß wir über die wahren Motive unsres eignen Thuns bisweilen eben so sehr im Irrthum sind, als über die des fremden: daher zuverlässig Mancher, indem er von seinen edelsten Handlungen nur durch Motive obiger Art sich Rechenschaft zu geben weiß, dennoch aus viel edleren und reineren, aber auch viel schwerer deutlich zu machenden Triebfedern handelt und wirklich aus unmittelbarer Liebe des Nächsten thut, was er bloß durch seines Gottes Geheiß zu erklären versteht. Die Philosophie hingegen sucht hier, wie überall, die wahren, letzten, auf die Natur des Menschen gegründeten, von allen mythischen Auslegungen, religiösen Dogmen und transscendenten Hypostasen unabhängigen Aufschlüsse über das vorliegende Problem, und verlangt sie in der äussern oder innern Erfahrung nachgewiesen zu sehn. Unsre vorliegende Aufgabe aber ist eine philosophische: daher wir

von allen durch Religionen bedingten Auflösungen derselben gänzlich abzusehn haben, an welche ich, bloß um die grosse Schwierigkeit des Problems ins Licht zu stellen, hier erinnert habe.

§. 15.

Kriterium der Handlungen von moralischem Werth.

Jetzt wäre zunächst die empirische Frage zu erledigen, ob Handlungen freiwilliger Gerechtigkeit und uneigennütziger Menschenliebe, die alsdann bis zum Edelmuth und Großmuth gehn mag, in der Erfahrung vorkommen. Leider läßt diese Frage sich doch nicht ganz rein empirisch entscheiden; weil in der Erfahrung allemal nur die That gegeben ist, die Antriebe aber nicht zu Tage liegen: daher stets die Möglichkeit übrig bleibt, daß auf eine gerechte oder gute Handlung ein egoistisches Motiv Einfluß gehabt hätte. Ich will mich nicht des unerlaubten Kunstgriffs bedienen, hier, in einer theoretischen Untersuchung, die Sache dem Leser ins Gewissen zu schieben. Aber ich glaube, daß sehr Wenige seyn werden, die es bezweifeln und nicht aus eigener Erfahrung die Ueberzeugung haben, daß man oft gerecht handelt, einzig und allein damit dem Andern kein Unrecht geschehe, ja, daß es Leute giebt, denen gleichsam der Grundsatz, dem Andern sein Recht widerfahren zu lassen, angeboren ist, die daher Niemanden absichtlich zu nahe treten, die ihren Vortheil nicht unbedingt suchen, sondern dabei auch die Rechte Anderer berücksichtigen, die, bei gegenseitig übernommenen Verpflichtungen, nicht bloß darüber wachen, daß der Andre das Seinige leiste, sondern auch darüber, daß er das Seinige empfange, indem sie aufrichtig nicht wollen, daß wer mit ihnen handelt, zu kurz komme. Dies sind die wahrhaft ehrlichen Leute, die wenigen Aequi unter der Unzahl der Iniqui. Aber solche Leute giebt es. Imgleichen wird man mir, denke ich, zugestehn, daß Mancher hilft und giebt, leistet und entsagt, ohne in seinem Herzen eine weitere Absicht zu haben, als daß dem Andern, dessen Noth er sieht,

geholfen werde. Und daß Arnold von Winkelried, als er ausrief: „Trüe, liebe Idgenosse, wullt's minem Wip und Kinde gedenken," und dann so viele feindliche Speere umarmte, als er fassen konnte, — dabei eine eigennützige Absicht gehabt habe; — das denke sich, wer es kann: ich vermag es nicht. — Auf Fälle freier Gerechtigkeit, die ohne Schikane und Obstination nicht abzuleugnen sind, habe ich schon oben §. 13. aufmerksam gemacht. — Sollte aber dennoch Jemand darauf bestehn, mir das Vorkommen aller solcher Handlungen abzuleugnen; dann würde, ihm zufolge, die Moral eine Wissenschaft ohne reales Objekt seyn, gleich der Astrologie und Alchimie, und es wäre verlorene Zeit, über ihre Grundlage noch ferner zu disputiren. Mit ihm wäre ich daher zu Ende und rede zu denen, welche die Realität der Sache einräumen.

Handlungen der besagten Art sind es also allein, denen man eigentlichen moralischen Werth zugesteht. Als das Eigenthümliche und Charakteristische derselben finden wir die Ausschließung derjenigen Art von Motiven, durch welche sonst alle menschliche Handlungen hervorgerufen werden, nämlich der eigennützigen, im weitesten Sinne des Worts. Daher eben die Entdeckung eines eigennützigen Motivs, wenn es das einzige war, den moralischen Werth einer Handlung ganz aufhebt, und wenn es accessorisch wirkte, ihn schmälert. Die Abwesenheit aller egoistischen Motivation ist also das Kriterium einer Handlung von moralischem Werth. Zwar ließe sich einwenden, daß auch die Handlungen reiner Bosheit und Grausamkeit nicht eigennützig sind: jedoch liegt am Tage, daß diese hier nicht gemeint seyn können, da sie das Gegentheil der in Rede stehenden Handlungen sind. Wer indessen auf die Strenge der Definition hält, mag jene Handlungen durch das ihnen wesentliche Merkmal, daß sie fremdes Leiden bezwecken, ausdrücklich ausscheiden. — Als ganz inneres und daher nicht so evidentes Merkmal der Handlungen von moralischem Werth kommt hinzu, daß sie eine gewisse Zufriedenheit mit uns selbst zurücklassen, welche man den Beifall

des Gewissens nennt, wie denn gleichfalls die ihnen entgegengesetzten Handlungen der Ungerechtigkeit und Lieblosigkeit, noch mehr die der Bosheit und Grausamkeit, eine entgegengesetzte innere Selbstbeurtheilung erfahren, ferner noch, als sekundäres und accidentelles äußeres Merkmal, daß die Handlungen der ersten Art den Beifall und die Achtung der unbetheiligten Zeugen, die der zweiten das Gegentheil hervorrufen.

Die so festgestellten und als faktisch gegeben zugestandenen Handlungen von moralischem Werth haben wir nun als das vorliegende und zu erklärende Phänomen zu betrachten, und demnach zu untersuchen, was es sei, das den Menschen zu Handlungen dieser Art bewegen kann; welche Untersuchung, wenn sie uns gelingt, die ächte moralische Triebfeder nothwendig an den Tag bringen muß, wodurch, da auf diese alle Ethik sich zu stützen hat, unser Problem gelöst wäre.

§. 16.

Aufstellung und Beweis der allein ächten moralischen Triebfeder.

Nach den bisherigen, unumgänglich nöthigen Vorbereitungen komme ich zur Nachweisung der wahren, allen Handlungen von ächtem moralischen Werthe zum Grunde liegenden Triebfeder, und als diese wird sich uns eine solche ergeben, welche durch ihren Ernst und durch ihre unzweifelbare Realität gar weit absteht von allen den Spitzfindigkeiten, Klügeleien, Sophismen, aus der Luft gegriffenen Behauptungen und apriorischen Seifenblasen, welche die bisherigen Systeme zur Quelle des moralischen Handelns und zur Grundlage der Ethik haben machen wollen. Da ich diese moralische Triebfeder nicht etwan zur beliebigen Annahme vorschlagen, sondern als die allein mögliche wirklich beweisen will, dieser Beweis aber die Zusammenfassung vieler Gedanken erfordert; so stelle ich einige Prämissen voran, welche die Voraussetzungen der Beweisfüh-

rung sind und gar wohl als Axiomata gelten können, bis auf die zwei letzten, die sich auf oben gegebene Auseinandersetzungen berufen.

1) Keine Handlung kann ohne zureichendes Motiv geschehn; so wenig als ein Stein ohne zureichenden Stoß oder Zug sich bewegen kann.

2) Eben so wenig kann eine Handlung, zu welcher ein für den Charakter des Handelnden zureichendes Motiv vorhanden ist, unterbleiben, wenn nicht ein stärkeres Gegenmotiv ihre Unterlassung nothwendig macht.

3) Was den Willen bewegt, ist allein Wohl und Wehe überhaupt und im weitesten Sinne des Worts genommen; wie auch umgekehrt Wohl und Wehe bedeutet „einem Willen gemäß oder entgegen". Also muß jedes Motiv eine Beziehung auf Wohl und Wehe haben.

4) Folglich bezieht jede Handlung sich auf ein für Wohl und Wehe empfängliches Wesen, als ihren letzten Zweck.

5) Dieses Wesen ist entweder der Handelnde selbst, oder ein Anderer, welcher alsdann bei der Handlung passive betheiligt ist, indem sie zu seinem Schaden, oder zu seinem Nutz und Frommen geschieht.

6) Jede Handlung, deren letzter Zweck das Wohl und Wehe des Handelnden selbst ist, ist eine egoistische.

7) Alles hier von Handlungen Gesagte gilt eben so wohl von Unterlassung solcher Handlungen, zu welchen Motiv und Gegenmotiv vorliegt.

8) In Folge der im vorhergehenden Paragraphen gegebenen Auseinandersetzung schließen Egoismus und moralischer Werth einer Handlung, einander schlechthin aus. Hat eine Handlung einen egoistischen Zweck zum Motiv; so kann sie keinen moralischen Werth haben: soll eine Handlung moralischen Werth haben; so darf kein egoistischer Zweck, unmittelbar oder mittelbar, nahe oder fern, ihr Motiv seyn.

9) In Folge der §. 5. vollzogenen Elimination der vorgeblichen Pflichten gegen uns selbst, und Nachweisung der gegen

die Species als solche vorkommenden Vergehungen als völlig sui generis, kann die moralische Bedeutsamkeit einer Handlung nur liegen in ihrer Beziehung auf Andere: nur in Hinsicht auf diese kann sie moralischen Werth oder Verwerflichkeit haben und demnach eine Handlung der Gerechtigkeit oder Menschenliebe, wie auch das Gegentheil beider seyn.

Aus diesen Prämissen ist Folgendes evident: Das Wohl und Wehe, welches (laut Präm. 3.) jeder Handlung oder Unterlassung als letzter Zweck zum Grunde liegen muß, ist entweder das des Handelnden selbst, oder das irgend eines Andern, bei der Handlung passive betheiligten. Im ersten Falle ist die Handlung nothwendig egoistisch, weil ihr ein interessirtes Motiv zum Grunde liegt. Dies ist nicht bloß der Fall bei Handlungen, die man offenbar zu seinem eigenen Nutzen und Vortheil unternimmt, dergleichen die allermeisten sind; sondern es tritt eben sowohl ein, sobald man von einer Handlung irgend einen entfernten Erfolg, sei es in dieser oder einer andern Welt, für sich erwartet; oder wenn man dabei seine Ehre, seinen Ruf bei den Leuten, die Hochachtung irgend Jemandes, die Sympathie der Zuschauer u. dgl. im Auge hat; nicht weniger, wenn man durch diese Handlung eine Maxime aufrecht zu erhalten beabsichtigt, von deren allgemeiner Befolgung man eventualiter einen Vortheil für sich selbst erwartet, wie etwan die der Gerechtigkeit, des allgemeinen hülfreichen Beistandes u. s. w. — ebenfalls, wenn man irgend einem absoluten Gebot, das von einer zwar unbekannten, aber doch offenbar überlegenen Macht ausgienge, Folge zu leisten für gerathen hielte; da alsdann nichts anderes als die Furcht vor den nachtheiligen Folgen des Ungehorsams, wenn sie auch bloß allgemein und unbestimmt gedacht werden, dazu bewegen kann; — desgleichen, wenn man seine eigene hohe Meinung von sich selbst, seinem Werthe oder Würde, deutlich oder undeutlich begriffen, die man außerdem aufgeben müßte

und dadurch seinen Stolz gekränkt sähe, durch irgend eine Handlung oder Unterlassung zu behaupten trachtet; — endlich auch, wenn man, nach Wolfischen Principien, dadurch an seiner eigenen Vervollkommnung arbeiten will. Kurzum, man setze zum letzten Beweggrund einer Handlung was man wolle; immer wird sich ergeben, daß, auf irgend einem Umwege, zuletzt das eigene Wohl und Wehe des Handelnden die eigentliche Triebfeder, mithin die Handlung egoistisch, folglich ohne moralischen Werth ist. Nur einen einzigen Fall giebt es, in welchem dies nicht Statt hat: nämlich wenn der letzte Beweggrund zu einer Handlung oder Unterlassung geradezu und ausschließlich im Wohl und Wehe irgend eines dabei passive betheiligten Andern liegt, also der aktive Theil bei seinem Handeln oder Unterlassen, ganz allein das Wohl und Wehe eines Andern im Auge hat und durchaus nichts bezweckt, als daß jener Andre unverletzt bleibe, oder gar Hülfe, Beistand und Erleichterung erhalte. Dieser Zweck allein drückt einer Handlung oder Unterlassung den Stempel des moralischen Werthes auf; welcher demnach ausschließlich darauf beruht, daß die Handlung bloß zum Nutz und Frommen eines Andern geschehe oder unterbleibe. Sobald nämlich dies nicht der Fall ist; so kann das Wohl und Wehe, welches zu jeder Handlung treibt, oder von ihr abhält, nur das des Handelnden selbst seyn: dann aber ist die Handlung oder Unterlassung allemal egoistisch, mithin ohne moralischen Werth.

Wenn nun aber meine Handlung ganz allein des Andern wegen geschehen soll; so muß sein Wohl und Wehe unmittelbar mein Motiv seyn: so wie bei allen andern Handlungen das meinige es ist. Dies bringt unser Problem auf einen engern Ausdruck, nämlich diesen: wie ist es irgend möglich, daß das Wohl und Wehe eines Andern, unmittelbar, d. h. ganz so wie sonst nur mein eigenes, meinen Willen bewege, also direkt mein Motiv werde und sogar es bisweilen in dem Grade werde, daß ich demselben mein eigenes Wohl

Z 2

Charlotte Sieglitz

und Wehe, diese sonst alleinige Quelle meiner Motive, mehr oder weniger nachsetze? — Offenbar nur dadurch, daß jener Andre *der letzte Zweck* meines Willens wird, ganz so wie sonst ich selbst es bin: also dadurch, daß ich ganz unmittelbar *sein* Wohl will und *sein* Wehe nicht will, so unmittelbar, wie sonst nur *das meinige*. Dies aber setzt nothwendig voraus, daß ich bei *seinem* Wehe als solchem geradezu mit leide, *sein* Wehe fühle, wie sonst nur meines, und deshalb sein Wohl unmittelbar will, wie sonst nur meines. Dies erfordert aber, daß ich auf irgend eine Weise *mit ihm identificirt* sei, d. h. daß jener gänzliche *Unterschied* zwischen mir und jedem Andern, auf welchem gerade mein Egoismus beruht, wenigstens in einem gewissen Grade aufgehoben sei. Da ich nun aber doch nicht *in der Haut* des Andern stecke; so kann allein vermittelst der *Erkenntniß*, die ich von ihm habe, d. h. der Vorstellung von ihm in meinem Kopf, ich mich so weit mit ihm identificiren, daß meine That jenen Unterschied als aufgehoben ankündigt. Der hier analysirte Vorgang aber ist kein erträumter, oder aus der Luft gegriffener, sondern ein ganz wirklicher, ja keineswegs seltener: es ist das alltägliche Phänomen des *Mitleids*, d. h. der ganz unmittelbaren, von allen anderweitigen Rücksichten unabhängigen *Theilnahme* zunächst am *Leiden* eines Andern und dadurch an der Verhinderung oder Aufhebung dieses Leidens, als worin zuletzt alle Befriedigung und alles Wohlseyn und Glück besteht. Dieses Mitleid ganz allein ist die wirkliche Basis aller *freien* Gerechtigkeit und aller *ächten* Menschenliebe. Nur sofern eine Handlung aus ihm entsprungen ist, hat sie moralischen Werth: und jede aus irgend welchen anderen Motiven hervorgehende hat keinen. Sobald dieses Mitleid rege wird, liegt mir das Wohl und Wehe des Andern unmittelbar am Herzen, ganz in derselben Art, wenn auch nicht stets in demselben Grade, wie sonst allein das meinige: also ist jetzt der Unterschied zwischen ihm und mir kein absoluter mehr.

Allerdings ist dieser Vorgang erstaunenswürdig, ja mysteriös.

Er ist, in Wahrheit, das große Mysterium der Ethik, ihr Urphänomen und der Gränzstein, über welchen hinaus nur noch die metaphysische Spekulation einen Schritt wagen kann. Wir sehn, in jenem Vorgang, die Scheidewand, welche nach dem Licht der Natur (wie alte Theologen die Vernunft nennen), Wesen von Wesen durchaus trennt, aufgehoben und das Nicht-Ich gewissermaaßen zum Ich geworden. Uebrigens wollen wir die metaphysische Auslegung des Phänomens für jetzt unberührt lassen und vorerst sehn, ob alle Handlungen der freien Gerechtigkeit und der ächten Menschenliebe wirklich aus diesem Vorgange fließen. Dann wird unser Problem gelöst seyn, indem wir das letzte Fundament der Moralität in der menschlichen Natur selbst werden nachgewiesen haben, welches Fundament nicht selbst wieder ein Problem der Ethik seyn kann, wohl aber, wie alles Bestehende als solches, der Metaphysik. Allein die metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens liegt schon über die von der Königlichen Societät gestellte Frage, als welche auf die Grundlage der Ethik gerichtet ist, hinaus, und kann allenfalls nur als eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe beigefügt werden. — Bevor ich nun aber zur Ableitung der Kardinal-Tugenden aus der aufgestellten Grundtriebfeder schreite, habe ich noch zwei wesentliche Bemerkungen nachträglich beizubringen.

1) Behufs leichterer Faßlichkeit habe ich die obige Ableitung des Mitleids, als alleiniger Quelle der Handlungen von moralischem Werth, dadurch vereinfacht, daß ich die Triebfeder der Bosheit, als welche, uneigennützig wie das Mitleid, den fremden Schmerz, zu ihrem letzten Zweck macht, absichtlich außer Acht gelassen habe. Jetzt aber können wir, mit Hinzuziehung derselben, den oben gegebenen Beweis vollständiger und stringenter so resumiren:

Es giebt überhaupt nur drei Grund-Triebfedern der menschlichen Handlungen: und allein durch Erregung derselben wirken alle irgend möglichen Motive. Sie sind:

a) Egoismus; der das eigene Wohl will. (ist gränzenlos).

b) Bosheit; die das fremde Wehe will. (geht bis zur äußersten Grausamkeit).

c) Mitleid; welches das fremde Wohl will. (geht bis zum Edelmuth und Großmuth).

Jede menschliche Handlung muß auf eine dieser Triebfedern zurückzuführen seyn; wiewohl auch zwei derselben vereint wirken können. Da wir nun Handlungen von moralischem Werth als faktisch gegeben angenommen haben; so müssen auch sie aus einer dieser Grund-Triebfedern hervorgehn. Sie können aber, vermöge Prämisse 8, nicht aus der ersten Triebfeder entspringen, noch weniger aus der zweiten; da alle aus dieser hervorgehenden Handlungen moralisch verwerflich sind, während die erste zum Theil moralisch indifferente liefert. Also müssen sie von der dritten Triebfeder ausgehn: und dies wird seine Bestätigung a posteriori im Folgenden erhalten.

2) Die unmittelbare Theilnahme am Andern ist auf sein Leiden beschränkt und wird nicht, wenigstens nicht direkt, auch durch sein Wohlseyn erregt: sondern dieses an und für sich läßt uns gleichgültig. Dies sagt ebenfalls J. J. Rousseau im Emile (liv. IV.) „Première maxime: Il n'est pas dans le coeur humain, de se mettre à la place des gens, qui sont plus heureux que nous, mais seulement de ceux, qui sont plus à plaindre etc.

Der Grund hievon ist, daß der Schmerz, das Leiden, wozu aller Mangel, Entbehrung, Bedürfniß, ja jeder Wunsch gehört, das Positive, das unmittelbar Empfundene ist. Hingegen besteht die Natur der Befriedigung, des Genusses, des Glücks, nur darin, daß eine Entbehrung aufgehoben, ein Schmerz gestillt ist. Diese wirken also negativ. Daher eben ist Bedürfniß und Wunsch die Bedingung jedes Genusses. Dies erkannte schon Platon und nahm nur die Wohlgerüche und die Geistesfreuden aus. (De Rep. IX. p. 264. sq. Bip). Auch Voltaire sagt: il n'est de vrais plaisirs, qu'avec de vrais besoins. Also das Positive, das sich durch sich selbst Ankündigende ist der Schmerz: Befriedigung und Genüsse

sind das Negative, die bloße Aufhebung jenes Erstern. Hierauf zunächst beruht es, daß nur das Leiden, der Mangel, die Gefahr, die Hülflosigkeit des Andern direkt und als solche unsre Theilnahme erwecken. Der Glückliche, Zufriedene als solcher läßt uns gleichgültig: eigentlich weil sein Zustand ein negativer ist: die Abwesenheit des Schmerzes, des Mangels und der Noth. Wir können zwar über das Glück, das Wohlseyn, den Genuß Anderer uns freuen: dies ist dann aber sekundär und dadurch vermittelt, daß vorher ihr Leiden und Entbehren uns betrübt hatte; oder aber auch wir nehmen Theil an dem Beglückten und Genießenden, nicht als solchem, sondern sofern er unser Kind, Vater, Freund, Verwandter, Diener, Unterthan u. dgl. ist. Aber nicht der Beglückte und Genießende rein als solcher erregt unsere unmittelbare Theilnahme, wie es der Leidende, Entbehrende, Unglückliche rein als solcher thut. Erregt doch sogar auch für uns selbst, eigentlich nur unser Leiden, wohin auch jeder Mangel, Bedürfniß, Wunsch, ja die Langeweile zu zählen ist, unsre Thätigkeit; während ein Zustand der Zufriedenheit und Beglückung uns unthätig und in träger Ruhe läßt: wie sollte es in Hinsicht auf Andere nicht eben so seyn? da ja unsere Theilnahme auf einer Identifikation mit ihnen beruht. Ja, der Anblick des Glücklichen und Genießenden rein als solchen kann sehr leicht unsren Neid erregen, zu welchem die Anlage in jedem Menschen liegt und welcher seine Stelle oben unter den antimoralischen Potenzen gefunden hat.

In Folge der oben gegebenen Darstellung des Mitleids als eines unmittelbaren Motivirtwerdens durch die Leiden des Andern, muß ich noch den nachmals oft wiederholten Irrthum des Cassina (Saggio analitico sulla compassione 1788. Deutsch von Pockels 1790) rügen, welcher meint, das Mitleid entstehe durch eine augenblickliche Täuschung der Phantasie, indem wir selbst uns an die Stelle des Leidenden versetzten und nun, in der Einbildung, seine Schmerzen an unsrer Person zu leiden wähnten. So ist es keineswegs; sondern es

bleibt uns gerade jeden Augenblick klar und gegenwärtig, daß Er der Leidende ist, nicht wir: und geradezu in seiner Person, nicht in unsrer, fühlen wir das Leiden, zu unsrer Betrübniß. Wir leiden mit ihm, also in ihm: wir fühlen seinen Schmerz als den seinen und haben nicht die Einbildung, daß es der unsrige sei: ja, je glücklicher unser eigner Zustand ist und je mehr also das Bewußtseyn desselben mit der Lage des Andern kontrastirt, desto empfänglicher sind wir für das Mitleid. Die Erklärung der Möglichkeit dieses höchst wichtigen Phänomens ist aber nicht so leicht, noch auf dem bloß psychologischen Wege zu erreichen, wie Cassina es versuchte. Sie kann nur metaphysisch ausfallen: und eine solche werde ich im letzten Abschnitt zu geben versuchen.

Jetzt aber gehe ich an die Ableitung der Handlungen von ächtem moralischen Werth aus der nachgewiesenen Quelle derselben. Als die allgemeine Maxime solcher Handlungen und folglich als den obersten Grundsatz der Ethik habe ich schon im vorigen Abschnitte die Regel aufgestellt: neminem læde; imo omnes, quantum potes, juva. Da diese Maxime zwei Sätze enthält; so zerfallen die ihr entsprechenden Handlungen von selbst in zwei Klassen.

§. 17.

Die Tugend der Gerechtigkeit.

Bei näherer Betrachtung des oben als ethisches Urphänomen nachgewiesenen Vorgangs des Mitleids ist auf den ersten Blick ersichtlich, daß es zwei deutlich getrennte Grade giebt, in welchen das Leiden eines Andern unmittelbar mein Motiv werden, d. h. mich zum Thun oder Lassen bestimmen kann: nämlich zuerst nur in dem Grade, daß es, egoistischen oder boshaften Motiven entgegenwirkend, mich abhält, dem Andern ein Leiden zu verursachen, also herbeizuführen was noch nicht ist, selbst Ursache fremder Schmerzen zu werden: sodann aber in dem höheren

Grade, wo das Mitleid, positiv wirkend, mich zu thätiger Hülfe antreibt. Die Trennung zwischen sogenannten Rechts- und Tugend-Pflichten, richtiger zwischen Gerechtigkeit und Menschenliebe, welche bei Kant so gezwungen herauskam, ergiebt sich hier ganz und gar von selbst, und bezeugt dadurch die Richtigkeit des Princips: es ist die natürliche, unverkennbare und scharfe Gränze zwischen dem Negativen und Positiven, zwischen Nichtverletzen und Helfen. Die bisherige Benennung, Rechts- und Tugend-Pflichten, letztere auch Liebespflichten, unvollkommene Pflichten genannt, hat zuvörderst den Fehler, daß sie das **Genus** der **Species** koordinirt: denn die Gerechtigkeit ist auch eine Tugend. Sodann liegt derselben die viel zu weite Ausdehnung des Begriffes Pflicht zum Grunde, den ich weiter unten in seine wahren Schranken zurückführen werde. An die Stelle obiger zwei Pflichten setze ich daher zwei Tugenden, die der Gerechtigkeit und die der Menschenliebe, welche ich Kardinaltugenden nenne, weil aus ihnen alle übrigen praktisch hervorgehen und theoretisch sich ableiten lassen. Beide wurzeln in dem natürlichen Mitleid. Dieses Mitleid selbst aber ist eine unleugbare Thatsache des menschlichen Bewußtseyns, ist diesem wesentlich eigen, beruht nicht auf Voraussetzungen, Begriffen, Religionen, Dogmen, Mythen, Erziehung und Bildung; sondern ist ursprünglich und unmittelbar, liegt in der menschlichen Natur selbst, hält eben deshalb unter allen Verhältnissen Stich und zeigt sich in allen Ländern und Zeiten: daher an dasselbe, als an etwas in jedem Menschen nothwendig Vorhandenes, überall zuversichtlich appellirt wird, und nirgends gehört es zu den „fremden Göttern."

Der erste Grad der Wirksamkeit dieser ächten und natürlichen moralischen Triebfeder ist also nur negativ. Ursprünglich sind wir Alle zur Ungerechtigkeit und Gewalt geneigt, weil unser Bedürfniß, unsere Begierde, unser Zorn und Haß unmittelbar ins Bewußtseyn treten und daher das **Jus primi occupantis** haben; hingegen die fremden Leiden, welche unsre Ungerechtigkeit und Gewalt verursacht, nur auf dem sekundären

Wege der Vorstellung und erst durch die Erfahrung, also mittelbar ins Bewußtseyn kommen: daher sagt Seneka: ad neminem ante bona mens venit, quam mala (ep. 50). Der erste Grad der Wirkung des Mitleids ist also, daß es den von mir selbst, in Folge der mir einwohnenden antimoralischen Potenzen, Andern zu verursachenden Leiden hemmend entgegentritt, mir „Halt!" zuruft und sich als eine Schutzwehr vor den Andern stellt, die ihn vor der Verletzung bewahrt, zu welcher außerdem mein Egoismus oder Bosheit mich treiben würde. Dergestalt entspringt aus diesem ersten Grade des Mitleids die Maxime neminem læde, d. i. der Grundsatz der Gerechtigkeit, welche Tugend ihren lauteren, rein moralischen, von aller Beimischung freien Ursprung allein hier hat und nirgends außerdem haben kann, weil sie sonst auf Egoismus beruhen müßte. Ist mein Gemüth bis zu jenem Grade für das Mitleid empfänglich; so wird dasselbe mich zurückhalten, wo und wann ich, um meine Zwecke zu erreichen, fremdes Leiden als Mittel gebrauchen möchte; gleichviel ob dieses Leiden ein augenblicklich oder später eintretendes, ein direktes oder indirektes, durch Zwischenglieder vermitteltes sei. Folglich werde ich dann so wenig das Eigenthum als die Person des Andern angreifen, ihm so wenig geistige als körperliche Leiden verursachen, also nicht nur mich jeder physischen Verletzung enthalten; sondern auch eben so wenig auf geistigem Wege ihm Schmerz bereiten, durch Kränkung, Aengstigung, Aerger oder Verläumdung. Dasselbe Mitleid wird mich abhalten, die Befriedigung meiner Lüste auf Kosten des Lebensglücks weiblicher Wesen zu suchen, oder das Weib eines Andern zu verführen. Jedoch ist keineswegs erforderlich, daß in jedem einzelnen Fall das Mitleid wirklich erregt werde, wo es auch oft zu spät käme; sondern aus der Ein für alle Mal erlangten Kenntniß von dem Leiden, welches jede ungerechte Handlung nothwendig über Andre bringt und welches durch das Gefühl des Unrechterduldens, d. h. der fremden Uebermacht, geschärft wird, geht in edlen Gemüthern die Maxime neminem læde hervor und die vernünftige Ueberlegung erhebt

sie zu dem Ein für alle Mal gefaßten festen Vorsatz, die Rechte eines Jeden zu achten, sich keinen Eingriff in dieselben zu erlauben, sich von dem Selbstvorwurf, die Ursache fremder Leiden zu seyn, frei zu erhalten und demnach nicht die Lasten und Leiden des Lebens, welche die Umstände Jedem zuführen, durch Gewalt oder List auf Andere zu wälzen, sondern sein beschiedenes Theil selbst zu tragen, um nicht das eines Andern zu verdoppeln. Denn obwohl Grundsätze und abstrakte Erkenntniß überhaupt keineswegs die Urquelle oder erste Grundlage der Moralität sind; so sind sie doch zu einem moralischen Lebenswandel unentbehrlich, als das Behältniß, das **Réservoir**, in welchem die aus der Quelle aller Moralität, die nicht in jedem Augenblicke fließt, entsprungene Gesinnung aufbewahrt wird, um, wenn der Fall der Anwendung kommt, durch Ableitungskanäle dahin zu fließen. Es verhält sich also im Moralischen wie im Physiologischen, wo z. B. die Gallenblase, als **Réservoir** des Produkts der Leber, nothwendig ist, und in vielen ähnlichen Fällen. Ohne fest gefaßte Grundsätze würden wir den antimoralischen Triebfedern, wenn sie durch äußere Eindrücke zu Affekten erregt sind, unwiderstehlich Preis gegeben seyn. Das Festhalten und Befolgen der Grundsätze, den ihnen entgegen wirkenden Motiven zum Trotz, ist Selbstbeherrschung. † Hier liegt auch die Ursache, warum die Weiber, als welche, wegen der Schwäche ihrer Vernunft, allgemeine Grundsätze zu verstehn, festzuhalten und zur Richtschnur zu nehmen, weit weniger als die Männer fähig sind, in der Tugend der Gerechtigkeit, also auch Redlichkeit und Gewissenhaftigkeit, diesen in der Regel nachstehn, daher Ungerechtigkeit und Falschheit ihre häufigsten Laster sind und Lügen ihr eigentliches Element: hingegen übertreffen sie die Männer in der Tugend der Menschenliebe: denn zu dieser ist der Anlaß meistens anschaulich und redet daher unmittelbar zum Mitleid, für welches die Weiber entschieden leichter empfänglich sind. Aber nur das Anschauliche, Gegenwärtige, unmittelbar Reale hat wahre Existenz für sie: das nur mittelst der Begriffe erkennbare Entfernte, Ab=

wesende, Vergangene, Zukünftige ist ihnen nicht wohl faßlich. Also ist auch hier Kompensation: Gerechtigkeit ist mehr die männliche, Menschenliebe mehr die weibliche Tugend. Der Gedanke, Weiber das Richteramt verwalten zu sehen, erregt Lachen; aber die barmherzigen Schwestern übertreffen sogar die barmherzigen Brüder. † Nun aber gar das Thier ist, da ihm die abstrakte oder Vernunft-Erkenntniß gänzlich fehlt, durchaus keiner Vorsätze, geschweige Grundsätze und mithin keiner Selbstbeherrschung fähig, sondern dem Eindruck und Affekt wehrlos hingegeben. Daher eben hat es keine eigentliche Moralität; wiewohl die Species große Unterschiede der Bosheit und Güte des Charakters zeigen und in den obersten Geschlechtern selbst die Individuen. — Dem Gesagten zufolge wirkt, in den einzelnen Handlungen des Gerechten, das Mitleid nur noch indirekt, mittelst der Grundsätze, und nicht sowohl actu als potentiâ; etwan so, wie in der Statik die durch größere Länge des einen Waagebalkens bewirkte größere Geschwindigkeit, vermöge welcher die kleinere Masse der größeren das Gleichgewicht hält, im Zustand der Ruhe nur potentiâ und doch völlig so gut wie actu wirkt. Jedoch bleibt dabei das Mitleid stets bereit, auch actu hervorzutreten: daher, wenn etwan, in einzelnen Fällen, die erwählte Maxime der Gerechtigkeit wankt, zur Unterstützung derselben und zur Belebung der gerechten Vorsätze, kein Motiv (die egoistischen bei Seite gesetzt) wirksamer ist, als das aus der Urquelle selbst, dem Mitleid, geschöpfte. Dies gilt nicht etwan bloß wo es die Verletzung der Person, sondern auch wo es die des Eigenthums betrifft, z. B. wenn Jemand eine gefundene Sache von Werth zu behalten Lust spürt; so wird — mit Ausschluß aller Klugheits- und aller Religions-Motive dagegen — nichts ihn so leicht auf die Bahn der Gerechtigkeit zurückbringen, wie die Vorstellung der Sorge, des Herzeleids und der Wehklage des Verlierers. Im Gefühl dieser Wahrheit geschieht es oft, daß dem öffentlichen Aufruf zur Wiederbringung verlorenen Geldes die Versicherung hinzugefügt wird, der Verlierer sei ein armer Mensch, ein Dienstbote u. dgl.

Diese Betrachtungen werden es hoffentlich deutlich machen, wie, so wenig es auf den ersten Blick scheinen mag, allerdings auch die Gerechtigkeit, als ächte, freie Tugend, ihren Ursprung im Mitleid hat. Wem dennoch dieser Boden zu dürftig scheinen möchte, als daß jene große, recht eigentliche Kardinaltugend, bloß in ihm wurzeln könnte, der erinnere sich aus dem Obigen, wie gering das Maaß der ächten, freiwilligen, uneigennützigen und ungeschminkten Gerechtigkeit ist, die sich unter Menschen findet; wie diese immer nur als überraschende Ausnahme vorkommt und zu ihrer Afterart, der auf bloßer Klugheit beruhenden und überall laut angekündigten Gerechtigkeit, sich, der Qualität und Quantität nach, verhält wie Gold zu Kupfer. Ich möchte diese letztere *δικαιοσυνη πανδημος*, die andere aber *ὀρανια* nennen, da ja sie es ist, welche, nach Hesiodus, im eisernen Zeitalter die Erde verläßt, um bei den himmlischen Göttern zu wohnen. Für diese seltene und auf Erden stets nur exoterische Pflanze ist die nachgewiesene Wurzel stark genug.

Die Ungerechtigkeit oder das Unrecht besteht also allemal in der Verletzung eines Andern. Daher ist der Begriff des Unrechts ein positiver und dem des Rechts vorhergängig, als welcher der negative ist und bloß die Handlungen bezeichnet, welche man ausüben kann, ohne Andre zu verletzen, d. h. ohne Unrecht zu thun. Daß zu diesen auch alle Handlungen gehören, welche allein den Zweck haben, versuchtes Unrecht abzuwehren, ist leicht abzusehn. Denn keine Theilnahme am Andern, kein Mitleid mit ihm kann mich auffordern, mich von ihm verletzen zu lassen, d. h. Unrecht zu leiden. Daß der Begriff des Rechts der negative sei, im Gegensatz des Unrechts, als des positiven, giebt sich auch zu erkennen in der ersten Erklärung, welche der Vater der philosophischen Rechtslehre, Hugo Grotius, am Eingange seines Werkes, von jenem Begriffe aufstellt: **Jus hic nihil aliud, quam quod justum est significat, idque negante magis sensu, quam ajente, ut jus sit, quod injustum non est. (de jure belli et pac. L. I. c. 1. §. 3.)** Die Negativität der

Gerechtigkeit bewährt sich, dem Anschein entgegen, selbst in der trivialen Definition: „Jedem das Seinige geben." Ist es das Seinige, braucht man es ihm nicht zu geben: bedeutet also: „Keinem das Seinige nehmen". — Weil die Forderung der Gerechtigkeit bloß negativ ist, läßt sie sich erzwingen: denn das neminem laede kann von Allen zugleich geübt werden. Die Zwangsanstalt hiezu ist der Staat, dessen alleiniger Zweck ist, die Einzelnen vor einander und das Ganze vor äußern Feinden zu schützen. Einige deutsche Philosophaster dieses feilen Zeitalters möchten ihn verdrehen zu einer Moralitäts-Erziehungs- und Erbauungs-Anstalt: wobei im Hintergrunde der Jesuitische Zweck lauert, die persönliche Freiheit und individuelle Entwickelung des Einzelnen aufzuheben, um ihn zum bloßen Rade einer Chinesischen Staats- und Religions-Maschine zu machen. Aber dies Eldorado liegt jetzt ferner als je.

Die Begriffe Unrecht und Recht, als gleichbedeutend mit Verletzung und Nicht-Verletzung, zu welcher letzteren auch das Abwehren der Verletzung gehört, sind offenbar unabhängig von aller positiven Gesetzgebung und dieser vorhergehend: also giebt es ein rein ethisches Recht oder Naturrecht und eine reine, d. h. von aller positiven Satzung unabhängige Rechtslehre. Die Grundsätze derselben haben zwar in sofern einen empirischen Ursprung, als sie auf Anlaß des Begriffs der Verletzung entstehn, an sich selbst aber beruhen sie auf dem reinen Verstande, welcher a priori das Princip an die Hand giebt: causa causae est causa effectus: welches hier besagt, daß von dem, was ich thun muß, um die Verletzung eines Andern von mir abzuwehren, er selbst die Ursache ist, und nicht ich; also ich mich allen Beeinträchtigungen von seiner Seite widersetzen kann, ohne ihm Unrecht zu thun. Es ist gleichsam ein moralisches Reperkussions-Gesetz. Also aus der Verbindung des empirischen Begriffes der Verletzung mit jener Regel, die der reine Verstand an die Hand giebt, entstehn die Grundbegriffe von Unrecht und Recht, die Jeder a priori faßt und auf Anlaß der Erfahrung sogleich anwendet. Den dieses Läugnenden Empiriker

darf man, da bei ihm allein Erfahrung gilt, nur auf die Wilden hinweisen, die alle ganz richtig, oft auch fein und genau, Unrecht und Recht unterscheiden; welches sehr in die Augen fällt bei ihrem Tauschhandel und andern Uebereinkünften mit der Mannschaft Europäischer Schiffe und bei ihren Besuchen auf diesen. Sie sind dreist und zuversichtlich, wo sie Recht haben, hingegen ängstlich, wenn das Recht nicht auf ihrer Seite ist. Bei Streitigkeiten lassen sie sich eine rechtliche Ausgleichung gefallen, hingegen reizt ungerechtes Verfahren sie zum Kriege. Die Rechtslehre ist ein Theil der Moral, welcher die Handlungen feststellt, die man nicht ausüben darf, wenn man nicht Andere verletzen, d. h. Unrecht begehn will. Die Moral hat also hiebei den aktiven Theil im Auge. Die Gesetzgebung aber nimmt dieses Kapitel der Moral, um es hinsichtlich auf die passive Seite, also umgekehrt, zu gebrauchen und dieselben Handlungen zu betrachten als solche, die Keiner, da ihm kein Unrecht widerfahren soll, zu leiden braucht. Gegen diese Handlungen errichtet nun der Staat das Bollwerk der Gesetze, als positives Recht. Seine Absicht ist, daß Keiner Unrecht leide: die Absicht der moralischen Rechtslehre hingegen, daß keiner Unrecht thue.

Bei jeder ungerechten Handlung ist das Unrecht der Qualität nach das selbe, nämlich Verletzung eines Andern, es sei an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum, seiner Ehre. Aber der Quantität nach kann es sehr verschieden seyn. Diese Verschiedenheit der Größe des Unrechts scheint von den Moralisten noch nicht gehörig untersucht zu seyn, wird jedoch im wirklichen Leben überall anerkannt, indem die Größe des Tadels, den man darüber ergehn läßt, ihr entspricht. Gleichermaaßen verhält es sich mit der Gerechtigkeit der Handlungen. Um dies zu erläutern: z. B. wer, dem Hungertode nahe, ein Brod stiehlt, begeht ein Unrecht: aber wie klein ist seine Ungerechtigkeit gegen die eines Reichen, der auf irgend eine Weise einen Armen um sein letztes Eigenthum bringt. Der Reiche, welcher seinen Tagelöhner bezahlt, handelt gerecht: aber

wie klein ist diese Gerechtigkeit gegen die eines Armen, der eine gefundene Goldbörse dem Reichen freiwillig zurückbringt. Das Maaß dieser so bedeutenden Verschiedenheit in der Quantität der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit (bei stets gleicher Qualität) ist aber kein direktes und absolutes, wie das auf dem Maaßstabe, sondern ein mittelbares und relatives, wie das der Sinus und Tangenten. Ich stelle dazu folgende Formel auf: die Größe der Ungerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Uebels, welches ich einem Andern dadurch zufüge, dividirt durch die Größe des Vortheils, den ich selbst dadurch erlange: — und die Größe der Gerechtigkeit meiner Handlung ist gleich der Größe des Vortheils, den mir die Verletzung des Andern bringen würde, dividirt durch die Größe des Schadens, den er dadurch erleiden würde. — Nun aber giebt es außerdem noch eine doppelte Ungerechtigkeit, die von jeder einfachen, sei diese noch so groß, specifisch verschieden ist, welches sich dadurch kund giebt, daß die Größe der Indignation des unbetheiligten Zeugen, welche stets der Größe der Ungerechtigkeit proportional ausfällt, bei der doppelten allein den höchsten Grad erreicht und diese verabscheut als etwas Empörendes und Himmelschreiendes, als eine Unthat, ein ἄγος, bei welchem gleichsam die Götter ihr Antlitz verhüllen. Diese doppelte Ungerechtigkeit hat Statt, wo Jemand ausdrücklich die Verpflichtung übernommen hat, einen Andern in einer bestimmten Hinsicht zu schützen, folglich die Nichterfüllung dieser Verpflichtung schon Verletzung des Andern, mithin Unrecht wäre; er nun aber noch überdies jenen Andern, eben darin, wo er ihn schützen sollte, selbst angreift und verletzt. Dies ist z. B. der Fall, wo der bestellte Wächter oder Geleitsmann zum Mörder, der betraute Hüter zum Dieb wird, der Vormund die Mündel um ihr Eigenthum bringt, der Advokat prävaricirt, der Richter sich bestechen läßt.

Da nun hier der Begriff der Verpflichtung aufgetreten ist, ist es der Ort, den in der Ethik, wie im Leben, so häufig angewandten Begriff der Pflicht, dem jedoch eine zu große

Ausdehnung gegeben wird, festzustellen. Wir haben gefunden, daß das Unrecht allemal in der Verletzung eines Andern besteht, sei es an seiner Person, seiner Freiheit, seinem Eigenthum oder seiner Ehre. Hieraus scheint zu folgen, daß jedes Unrecht ein positiver Angriff, eine That seyn müsse. Allein es giebt Handlungen, deren bloße Unterlassung ein Unrecht ist: solche Handlungen heißen Pflichten. Dieses ist die wahre philosophische Definition des Begriffs der Pflicht, welcher hingegen alle Eigenthümlichkeit einbüßt und dadurch verloren geht, wenn man, wie in der bisherigen Moral, jede lobenswerthe Handlungsweise Pflicht nennen will, wobei man vergißt, daß was Pflicht ist auch Schuldigkeit seyn muß. Pflicht, το δεον, le devoir, duty, ist also eine Handlung, durch deren bloße Unterlassung man einen Andern verletzt, d. h. Unrecht begeht. Offenbar kann dies nur dadurch der Fall seyn, daß der Unterlasser sich zu einer dergleichen Handlung anheischig gemacht, d. h. eben verpflichtet hat. Demnach beruhen alle Pflichten auf eingegangener Verpflichtung. Diese ist in der Regel eine ausdrückliche, gegenseitige Uebereinkunft, wie z. B. zwischen Fürst und Volk, Regierung und Beamten, Herrn und Diener, Advokat und Klienten, Arzt und Kranken, überhaupt zwischen einem Jeden, der eine Leistung irgend einer Art übernommen hat und seinem Besteller, im weitesten Sinne des Worts. Darum giebt jede Pflicht ein Recht: weil Keiner sich ohne ein Motiv, d. h. hier, ohne irgend einen Vortheil für sich, verpflichten kann. Nur eine Verpflichtung ist mir bekannt, die nicht mittelst einer Uebereinkunft, sondern unmittelbar durch eine bloße Handlung übernommen wird: es ist die der Eltern gegen ihre Kinder. Wer ein Kind in die Welt setzt, hat die Pflicht es zu erhalten, bis es sich selbst zu erhalten fähig ist: und sollte diese Zeit, wie bei einem Blinden, Krüppel, Kretinen u. dgl. nie eintreten, so hört auch die Pflicht nie auf. Denn durch das bloße Nichtleisten der Hülfe, also eine Unterlassung, würde er sein Kind verletzen, ja dem Untergange zuführen. Die moralische Pflicht der Kinder

gegen die Eltern ist nicht so unmittelbar und entschieden. Sie beruht darauf, daß, weil jede Pflicht ein Recht giebt, auch die Eltern eines gegen die Kinder haben müssen, welches bei diesen die Pflicht des Gehorsams begründet, die aber nachmals, mit dem Recht, aus welchem sie entstanden ist, auch aufhört. An ihre Stelle wird alsdann Dankbarkeit treten für das, was die Eltern mehr gethan, als strenge ihre Pflicht war. Jedoch, ein so häßliches, oft selbst empörendes Laster auch der Undank ist; so ist Dankbarkeit doch nicht Pflicht zu nennen: weil ihr Ausbleiben keine Verletzung des Andern, also kein Unrecht ist. Außerdem müßte der Wohlthäter vermeint haben, stillschweigend einen Handel abzuschließen. — † Allenfalls könnte man als unmittelbar durch eine Handlung entstehende Verpflichtung den Ersatz für angerichteten Schaden geltend machen. Jedoch ist dieser, als Aufhebung der Folgen einer ungerechten Handlung, eine bloße Bemühung sie auszulöschen, etwas rein Negatives, das darauf beruht, daß die Handlung selbst hätte unterbleiben sollen. †

Das Gesetz der Motivation ist eben so streng, als das der physischen Kausalität, führt also einen eben so unwiderstehlichen Zwang mit sich. Dem entsprechend giebt es für die Ausübung des Unrechts zwei Wege, den der Gewalt und den der List. Wie ich durch Gewalt einen Andern tödten, oder berauben, oder mir zu gehorchen zwingen kann; so kann ich alles dieses auch durch List ausführen, indem ich seinem Intellekt falsche Motive vorschiebe, in Folge welcher er thun muß, was er außerdem nicht thun würde. Dies geschieht mittelst der Lüge; deren Unrechtmäßigkeit allein hierauf beruht, ihr also nur anhängt, sofern sie ein Werkzeug der List, d. h. des Zwanges mittelst der Motivation, ist. Dies aber ist sie in der Regel. Denn zunächst kann mein Lügen selbst nicht ohne Motiv geschehen: dies Motiv aber wird, mit den seltensten Ausnahmen, ein ungerechtes, nämlich die Absicht seyn, Andere, über die ich keine Gewalt habe, nach meinem Willen zu leiten, d. h. sie mittelst der Motivation zu zwingen. Diese Absicht liegt sogar auch der bloß

windbeutelnden Lüge zum Grunde, indem wer sie braucht sich dadurch bei Andern in höheres Ansehn, als ihm zusteht, zu setzen sucht. — Die Verbindlichkeit des Versprechens und des Vertrages beruht darauf, daß sie, wenn nicht erfüllt, die feierlichste Lüge sind, deren Absicht, moralischen Zwang über Andre auszuüben, hier um so evidenter ist, als das Motiv der Lüge, die verlangte Leistung des Gegenparts, ausdrücklich ausgesprochen ist. Das Verächtliche des Betrugs kommt daher, daß er durch Gleißnerei seinen Mann entwaffnet, ehe er ihn angreift. Der Verrath ist sein Gipfel und wird, weil er in die Kategorie der doppelten Ungerechtigkeit gehört, tief verabscheut. Aber wie ich, ohne Unrecht, also mit Recht, Gewalt durch Gewalt vertreiben kann; so kann ich, wo mir die Gewalt abgeht, oder es mir bequemer scheint, es auch durch List. Ich habe also in den Fällen, wo ich ein Recht zur Gewalt habe, es auch zur Lüge: so z. B. gegen Räuber und unberechtigte Gewältiger jeder Art, die ich demnach durch List in eine Falle locke. Darum bindet ein gewaltsam abgezwungenes Versprechen nicht. — Aber das Recht zur Lüge geht in der That noch weiter: es tritt ein bei jeder völlig unbefugten Frage, welche meine persönlichen oder meine Geschäfts-Angelegenheiten betrifft, mithin vorwitzig ist, und deren Beantwortung nicht nur, sondern schon deren bloße Ablehnung durch „ich will's nicht sagen," als Verdacht erweckend, mich in Gefahr bringen würde. Hier ist die Lüge die Nothwehr gegen unbefugte Neugier, deren Motiv meistens kein wohlwollendes ist. Denn, wie ich das Recht habe, dem vorausgesetzten bösen Willen Andrer und der demnach präsumirten physischen Gewalt physischen Widerstand, auf Gefahr des Beeinträchtigers, zum voraus entgegenzustellen und also, als Präventivmaaßregel, meine Gartenmauer mit scharfen Spitzen zu verwahren, Nachts auf meinem Hofe böse Hunde loszulassen, ja, nach Umständen, selbst Fußangeln und Selbstschüsse zu stellen, deren schlimme Folgen der Eindringer sich selber zuzuschreiben hat; so habe ich auch das Recht, dasjenige auf alle Weise geheim zu halten, dessen Kenntniß mich

dem Angriff Andrer bloßstellen würde, und habe auch Ursache dazu, weil ich auch hier den bösen Willen Andrer als sehr leicht möglich annehmen und die Vorkehrungen dagegen zum voraus treffen muß. Daher sagt Ariosto:

Quantunque il simular sia le più volte
Ripreso, e dia di mala mente indici,
Si trova pure in molte cose e molte
Avere fatti evidenti benefici,
E danni e biasmi e morti avere tolte:
Che non conversiam' sempre con gli amici,
In questa assai più oscura che serena
Vita mortal, tutta d'invidia pièna.
(Orl. fur. IV. 1.)

Ich darf also, ohne Unrecht, selbst der präsumirten Beeinträchtigung durch List, zum voraus List entgegenstellen, und brauche daher nicht dem, der unbefugt in meine Privatverhältnisse späht, Rede zu stehn oder durch die Antwort „das will ich geheim halten" die Stelle anzuzeigen, wo ein mir gefährliches, ihm vielleicht vortheilhaftes, jedenfalls ihm Macht über mich verleihendes Geheimniß liegt:

Scire volunt secreta domus, atque inde timeri.

Sondern ich bin alsdann befugt, ihn mit einer Lüge abzufertigen, auf seine Gefahr, falls sie ihn in schädlichen Irrthum versetzt. Denn hier ist die Lüge das einzige Mittel der vorwitzigen und verdächtigen Neugier zu begegnen: ich stehe daher im Fall der Nothwehr. Nach diesem Prinzip verfährt jeder Verständige, auch wenn er von der strengsten Rechtlichkeit ist. Kehrt er, z. B. von einem entlegenen Ort zurück, wo er Geld erhoben hat, und ein unbekannter Reisender gesellt sich zu ihm, frägt, wie gewöhnlich, bald wohin und woher, dann allmälig auch, was ihn an jenen Ort geführt haben mag; — so wird Jener eine Lüge antworten, um der Gefahr des Raubes vorzubeugen. † Wer in dem Hause, in welchem ein Mann, um dessen Tochter er wirbt, wohnt, angetroffen und nach der Ursache seiner unver-

mutheten Anwesenheit gefragt wird, giebt, wenn er nicht auf den Kopf gefallen ist, unbedenklich eine falsche an. † Und so kommen gar viele Fälle vor, in denen jeder Vernünftige, ohne allen Gewissensskrupel, lügt. Diese Ansicht allein beseitigt den schreienden Widerspruch zwischen der Moral, die gelehrt, und der, die täglich, selbst von den Redlichsten und Besten, ausgeübt wird. Jedoch muß dabei die angegebene Einschränkung auf den Fall der Nothwehr streng festgehalten werden; da außerdem diese Lehre abscheulichem Mißbrauche offen stände: denn an sich ist die Lüge ein sehr gefährliches Werkzeug. Aber wie, trotz dem Landfrieden, der Staat Jedem erlaubt, Waffen zu tragen und zu gebrauchen, nämlich im Fall der Nothwehr; so gestattet für denselben Fall, aber eben so auch nur für diesen, die Moral den Gebrauch der Lüge. Diesen Fall der Nothwehr gegen Gewalt oder List ausgenommen, ist jede Lüge ein Unrecht: daher die Gerechtigkeit Wahrhaftigkeit gegen Jedermann fordert. Aber gegen die völlig unbedingte, ausnahmslose und im Wesen der Sache liegende Verwerflichkeit der Lüge spricht schon dies, daß es Fälle giebt, wo lügen sogar Pflicht ist, namentlich für Aerzte; ebenfalls, daß es edelmüthige Lügen giebt, z. B. die des Marquis Posa im Don Carlos, die in der Gerusalemme liberata II. 22. und überhaupt in allen den Fällen, wo Einer die Schuld des Andern auf sich laden will; endlich daß sogar Jesus Christus ein Mal absichtlich die Unwahrheit gesagt hat. (Joh. 7, 8). — Dagegen aber ist die Lehre von der Nothlüge ein elender Flicken auf dem Kleide einer armseligen Moral. — Die, auf Kants Veranlassung, in manchen Kompendien gegebenen Ableitungen der Unrechtmäßigkeit der Lüge, aus dem Sprachvermögen des Menschen, sind so platt, kindisch und abgeschmackt, daß man, nur um ihnen Hohn zu sprechen, versucht werden könnte, sich dem Teufel in die Arme zu werfen und mit Talleyrand zu sagen: l'homme a reçu la parole pour pouvoir cacher sa pensée. — Kants bei jeder Gelegenheit zur Schau getragener, unbedingter und gränzenloser Abscheu gegen die Lüge beruht entweder auf Affektation, oder auf

Vorurtheil: in dem Kapitel seiner „Tugendlehre" von der Lüge, schilt er diese zwar mit allen ehrenrührigen Prädikaten, bringt aber gar keinen eigentlichen Grund für ihre Verwerflichkeit bei; welches doch wirksamer gewesen wäre. Deklamiren ist leichter als Beweisen, und Moralisiren leichter als Aufrichtigseyn. Kant hätte besser gethan, jenen speciellen Eifer gegen die Schadenfreude loszulassen: diese, nicht die Lüge, ist das eigentlich teuflische Laster. Denn sie ist das gerade Gegentheil des Mitleids, und ist nichts anderes als die ohnmächtige Grausamkeit, welche die Leiden, in denen sie Andre so gern erblickt, selbst herbeizuführen unfähig, dem Zufall dankt, der es statt ihrer that. — Daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, der Vorwurf der Lüge als so sehr schwer und eigentlich mit dem Blute des Anschuldigers abzuwaschen genommen wird, liegt nicht daran, daß die Lüge unrecht ist, da alsdann die Anschuldigung eines durch Gewalt verübten Unrechts eben so schwer kränken müßte, was bekanntlich nicht der Fall ist; sondern es liegt daran, daß, nach dem Princip der ritterlichen Ehre, eigentlich die Gewalt das Recht begründet: wer nun, um ein Unrecht auszuführen, zur Lüge greift, beweist, daß ihm die Gewalt oder der zur Anwendung dieser nöthige Muth abgeht. Jede Lüge zeugt von Furcht: das bricht den Stab über ihn.

§. 18.

Die Tugend der Menschenliebe.

Die Gerechtigkeit ist also die erste und grundwesentliche Kardinaltugend. Als solche haben auch die Philosophen des Alterthums sie anerkannt, jedoch ihr drei andere unpassend gewählte koordinirt. Hingegen haben sie die Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, noch nicht als Tugend aufgestellt: selbst der in der Moral sich am höchsten erhebende Platon gelangt doch nur bis zur freiwilligen, uneigennützigen Gerechtigkeit. Praktisch und faktisch ist zwar zu jeder Zeit Menschenliebe dagewesen:

aber theoretisch zur Sprache gebracht und förmlich als Tugend, und zwar als die größte von allen, aufgestellt, sogar auch auf die Feinde ausgedehnt, wurde sie zuerst vom Christenthum, dessen allergrößtes Verdienst durchaus eben hierin besteht: wiewohl nur hinsichtlich auf Europa; da in Asien schon Jahrtausende vorher die unbegränzte Liebe des Nächsten, eben sowohl Gegenstand der Lehre und Vorschrift als der Ausübung gewesen war, indem Veda und Dharma-Sastra, Itihasa und Purana, wie auch die Lehre Buddha's Schakia Muni's, nicht müde werden, sie zu predigen. — † Und wenn wir es streng nehmen wollen, so lassen sich auch bei den Alten Spuren der Anempfehlung der Menschenliebe finden, z. B. beim Cicero de finib: V. 23. † Mir liegt jetzt die philosophische Ableitung dieser Tugend aus meinem Princip ob.

Der zweite Grad, in welchem, mittelst des oben thatsächlich nachgewiesenen, wiewohl seinem Ursprung nach geheimnißvollen Vorgangs des Mitleids, das fremde Leiden an sich selbst und als solches unmittelbar mein Motiv wird, sondert sich von dem ersten deutlich ab, durch den positiven Charakter der daraus hervorgehenden Handlungen; indem alsdann das Mitleid nicht bloß mich abhält, den Andern zu verletzen, sondern sogar mich antreibt, ihm zu helfen. Je nachdem nun theils jene unmittelbare Theilnahme lebhaft und tiefgefühlt, theils die fremde Noth groß und dringend ist, werde ich durch jenes rein ethische Motiv bewogen werden, ein größeres oder geringeres Opfer dem Bedürfniß oder der Noth des Andern zu bringen, welches in der Anstrengung meiner leiblichen oder geistigen Kräfte für ihn, in meinem Eigenthum, in meiner Gesundheit, Freiheit, ja in meinem Leben bestehn kann. Hier also, in der unmittelbaren, auf kein Räsonnement gestützten, noch dessen bedürfenden Theilnahme, liegt der allein lautere Ursprung der Menschenliebe, der caritas, ἀγαπη, also derjenigen Tugend, deren Maxime ist, omnes, quantum potes, juva, und aus welcher alles das fließt, was die Ethik unter dem Namen Tugendpflichten, Liebespflichten, unvollkommene

Pflichten vorschreibt. Diese ganz unmittelbare, ja instinktartige Theilnahme am fremden Leiden, also das Mitleid, ist die alleinige Quelle solcher Handlungen, wenn sie moralischen Werth haben, d. h. von allen egoistischen Motiven rein seyn und eben deshalb in uns selbst diejenige innere Zufriedenheit erwecken sollen, welche man das gute, befriedigte, lobende Gewissen nennt; wie auch bei dem Zuschauer die eigenthümliche Beistimmung, Hochachtung, Bewunderung, ja sogar demüthigenden Rückblick auf sich selbst hervorrufen sollen, welcher eine nicht abzuleugnende Thatsache ist. Hat hingegen eine wohlthätige Handlung irgend ein anderes Motiv; so kann sie nicht anders als egoistisch seyn, wenn sie nicht gar boshaft ist. Denn entsprechend den oben aufgestellten Urtriebfedern aller Handlungen, nämlich Egoismus, Bosheit, Mitleid, lassen sich die Motive, welche überhaupt den Menschen bewegen können, unter drei, ganz allgemeine und oberste Klassen bringen: 1) eigenes Wohl, 2) fremdes Wehe, 3) fremdes Wohl. Ist nun das Motiv einer wohlthätigen Handlung nicht aus der dritten Klasse; so muß es schlechterdings der ersten oder zweiten angehören. Letzteres ist wirklich bisweilen der Fall: z. B. wenn ich Einem wohlthue, um einen Andern, dem ich nicht wohlthue, zu kränken, oder ihm sein Leiden noch fühlbarer zu machen; oder auch um einen Dritten, der demselben nicht wohlthat, zu beschämen; oder endlich um den, dem ich wolthue, dadurch zu demüthigen. Ersteres aber ist viel öfter der Fall, nämlich sobald ich, bei einer guten That, sei es auch noch so entfernt und auf weitestem Umwege, mein eigenes Wohl im Auge habe, also wenn mich Rücksicht auf Belohnung, in dieser oder einer andern Welt, oder die zu erlangende Hochschätzung und der Ruf eines edlen Herzens, oder die Ueberlegung, daß der, dem heute ich helfe, mir ein Mal wieder helfen, oder sonst nützen und dienen könne, endlich auch, wenn mich der Gedanke treibt, die Maxime des Edelmuths oder der Wohlthätigkeit müsse aufrecht erhalten werden, da sie mir doch auch einmal zu gute kommen könne, kurz, sobald mein Zweck

irgend ein anderer ist, als ganz allein der rein objektive, daß ich dem Andern geholfen, ihn aus seiner Noth und Bedrängniß gerissen, ihn von seinem Leiden befreiet wissen will: und nichts darüber und nichts daneben! Nur dann und ganz allein dann, habe ich wirklich jene Menschenliebe, caritas, ἀγαπη, bewiesen, welche gepredigt zu haben, das große, auszeichnende Verdienst des Christenthums ist. Aber gerade die Vorschriften, welche das Evangelium seinem Geheiß der Liebe beifügt, wie: μη γνώτω ἡ ἀριστερά σου, τί ποιεῖ ἡ δεξία σου, und ähnliche, sind auf das Gefühl dessen gegründet, was ich hier deducirt habe, daß nämlich ganz allein die fremde Noth und keine andere Rücksicht mein Motiv seyn muß, wenn meine Handlung moralischen Werth haben soll. Ganz richtig wird ebendaselbst (Matth: 5, 2) gesagt, daß die, welche mit Ostentation geben, ihren Lohn dahin haben. Aber die Vedas ertheilen uns gleichsam die höhere Weihe, indem sie wiederholentlich versichern, daß wer irgend einen Lohn seiner Werke begehrt, noch auf dem Wege der Finsterniß begriffen und zur Erlösung nicht reif sei. — Wenn Einer, indem er ein Almosen giebt, mich fragte, was er davon hat; so wäre meine gewissenhafte Antwort: „dieses, daß jenem Armen sein Schicksal um so viel erleichtert wird, außerdem aber schlechterdings nichts. Ist dir nun damit nicht gedient, und daran eigentlich nichts gelegen; so hast du eigentlich nicht ein Almosen geben, sondern einen Kauf thun wollen: da bist du um dein Geld betrogen. Ist Dir aber daran gelegen, daß Jener, den der Mangel drückt, weniger leide; so hast Du eben deinen Zweck erreicht, hast dies davon, daß er weniger leidet, und siehst genau, wie weit deine Gabe sich belohnt."

Wie ist es nun aber möglich, daß ein Leiden, welches nicht meines ist, nicht mich trifft, doch eben so unmittelbar, wie sonst nur mein eigenes, Motiv für mich werden, mich zum Handeln bewegen soll? Wie gesagt, nur dadurch, daß ich es, obgleich mir nur als ein Aeußeres, bloß vermittelst der äußeren Anschauung oder Kunde gegeben, dennoch mit-

empfinde, es als meines fühle, und doch nicht in mir, sondern in einem Andern. Dies aber setzt voraus, daß ich mich mit dem Andern gewissermaaßen identificirt habe und folglich die Schranke zwischen Ich und Nicht-Ich, für den Augenblick, aufgehoben sei: nur dann wird die Angelegenheit des Andern, sein Bedürfniß, seine Noth, sein Leiden, unmittelbar zum meinigen: dann erblicke ich ihn nicht mehr, wie ihn doch die empirische Anschauung giebt, als ein mir Fremdes, mir Gleichgültiges, von mir gänzlich Verschiedenes, sondern in ihm leide ich mit, trotz dem, daß seine Haut meine Nerven nicht einschließt. Nur dadurch kann sein Wehe, seine Noth, Motiv für mich werden: außerdem kann es durchaus nur meine eigene. Dieser Vorgang ist, ich wiederhole es, mysteriös: denn er ist etwas, wovon die Vernunft keine unmittelbare Rechenschaft geben kann, und dessen Gründe auf dem Wege der Erfahrung nicht auszumitteln sind. Und doch ist er alltäglich. Jeder hat ihn oft an sich selbst erlebt, sogar dem Hartherzigsten und Selbstsüchtigsten ist er nicht fremd geblieben. Er tritt täglich ein, vor unsern Augen, im Einzelnen, im Kleinen, überall wo, auf unmittelbaren Antrieb, ohne viel Ueberlegung, ein Mensch dem Andern hilft und beispringt, ja bisweilen selbst sein Leben für Einen, den er zum ersten Male sieht, in die augenscheinlichste Gefahr setzt, ohne mehr dabei zu denken, als eben daß er die große Noth und Gefahr des Andern sieht. Er tritt im Großen ein, wenn, nach langer Ueberlegung und schwerer Debatte, die hochherzige Brittische Nation 20 Millionen Pfund Sterling hingiebt, um den Negersklaven in ihren Kolonien die Freiheit zu erkaufen; unter dem Beifallsjubel einer ganzen Welt. Wer diese schöne Handlung im großen Stil, dem Mitleiden als Triebfeder absprechen wollte, um sie dem Christenthum zuzuschreiben, bedenke, daß im ganzen N. T. kein Wort gegen die Sklaverei gesagt ist; so allgemein auch damals die Sache war.

Was nun für jeden einzelnen Fall die praktischen Ergebnisse jenes mysteriösen innern Vorganges seyn werden, mag die

Ethik in Kapiteln und Paragraphen über Tugendpflichten, oder Liebespflichten, oder unvollkommene Pflichten, oder wie sonst, auseinandersetzen. Die Wurzel, die Grundlage von dem Allen ist die hier dargelegte, aus welcher der Grundsatz entspringt: omnes, quantum potes, juva; und aus diesem ist hier alles Uebrige gar leicht abzuleiten, wie aus der ersten Hälfte meines Princips, also aus dem Neminem læde, alle Pflichten der Gerechtigkeit. Die Ethik ist in Wahrheit die leichteste aller Wissenschaften; wie es auch nicht anders zu erwarten steht, da Jeder die Obliegenheit hat, sie selbst zu konstruiren, selbst aus dem obersten Grundsatz, der in seinem Herzen wurzelt, die Regel für jeden vorkommenden Fall abzuleiten: denn Wenige haben die Muße und Geduld, eine fertig konstruirte Ethik zu erlernen. Aus der Gerechtigkeit und Menschenliebe fließen sämmtliche Tugenden, daher sind jene die Kardinaltugenden, mit deren Ableitung der Grundstein der Ethik gelegt ist. — Gerechtigkeit ist der ganze ethische Inhalt des A. T., und Menschenliebe der des neuen: diese ist die καινη ἐντολη (Joh. 13, 34), in welcher, nach Paulus (Röm. 13, 8—10) alle Christlichen Tugenden enthalten sind.

§. 19.

Bestätigungen des dargelegten Fundaments der Moral.

Die jetzt ausgesprochene Wahrheit, daß das Mitleid, als die einzige nicht egoistische, auch die alleinige ächt moralische Triebfeder sei, ist, seltsamer, ja fast unbegreiflicher Weise, parador. Ich will daher versuchen, sie den Ueberzeugungen des Lesers dadurch zu entfremden, daß ich sie als durch die Erfahrung und die Aussprüche des allgemeinen Menschengefühls bestätigt nachweise.

1) Zu diesem Zweck will ich zuvörderst einen beliebig erdachten Fall zum Beispiel nehmen, der in dieser Untersuchung

als experimentum crucis gelten kann. Um mir aber nicht die Sache leicht zu machen, nehme ich keinen Fall der Menschenliebe, sondern eine Rechtsverletzung und zwar die stärkste. — Man setze zwei junge Leute, Kajus und Titus, beide leidenschaftlich verliebt, doch jeder in ein anderes Mädchen: und jedem stehe ein durch äußere Umstände bevorzugter Nebenbuhler durchaus im Wege. Beide seien entschlossen, jeder den seinigen aus der Welt zu schaffen, und Beide seien vor aller Entdeckung, ja vor jedem Verdacht vollkommen gesichert. Als jedoch Jeder seinerseits an die nähere Veranstaltung des Mordes geht, stehn Beide, nach einem Kampf mit sich selbst, davon ab. Ueber die Gründe dieses Aufgebens ihres Entschlusses sollen sie uns aufrichtige und deutliche Rechenschaft ablegen. — Nun soll die Rechenschaft, welche Kajus giebt, ganz in die Wahl des Lesers gestellt seyn. Er mag etwan durch religiöse Gründe, wie den Willen Gottes, die dereinstige Vergeltung, das künftige Gericht u. dgl. abgehalten worden seyn. Oder aber er sage: „ich bedachte, daß die Maxime meines Verfahrens in diesem Fall „sich nicht geeignet haben würde, eine allgemein gültige Regel für „alle möglichen vernünftigen Wesen abzugeben, indem ich ja „meinen Nebenbuhler allein als Mittel und nicht zugleich als „Zweck behandelt haben würde.“ — Oder er sage mit Fichte: „jedes Menschenleben ist Mittel zur Realisation des Sitten„gesetzes: also kann ich nicht, ohne für die Realisation des „Sittengesetzes gleichgültig zu seyn, Einen vernichten, der zu „derselben beizutragen bestimmt ist.“ (Sittenlehre S. 373). — (Diesem Skrupel, beiläufig gesagt, könnte er dadurch begegnen, daß er, im Besitz seiner Geliebten, bald ein neues Instrument des Sittengesetzes zu produciren hofft). — Oder er sage nach Wollastone: „ich habe überlegt, daß jene Handlung der „Ausdruck eines unwahren Satzes seyn würde.“ — Oder er sage nach Hutcheson: „der moralische Sinn, dessen Empfind„ungen, wie die jedes andern Sinnes, nicht weiter erklärlich „sind, hat mich bestimmt, es seyn zu lassen.“ — Oder er sage nach Adam Smith: „ich sah voraus, daß meine Handlung

„gar keine Sympathie mit mir in den Zuschauern derselben erregt „haben würde.“ — Oder nach Christian Wolf: „ich erkannte, „daß ich dadurch meiner eigenen Vervollkommnung entgegen arbei„ten und auch keine fremde befördern würde.“ — Oder er sage nach Spinoza: „homini nihil utilius homine: ergo homi„nem interimere nolui.“ — Kurz, er sage, was man will. — Aber Titus, dessen Rechenschaft ich mir vorbehalte, der sage: „Wie es zu den Anstalten kam, und ich deshalb, für den „Augenblick, mich nicht mit meiner Leidenschaft, sondern mit „jenem Nebenbuhler zu beschäftigen hatte; da zuerst wurde mir „recht deutlich, was jetzt mit ihm eigentlich vorgehn sollte. „Aber nun ergriff mich Mitleid und Erbarmen, es jammerte „mich seiner, ich konnte es nicht über's Herz bringen: ich habe „es nicht thun können.“ — Jetzt frage ich jeden redlichen und unbefangenen Leser: welcher von Beiden ist der bessere Mensch? — Welchem von Beiden möchte er sein eigenes Schicksal lieber in die Hand geben? — Welcher von ihnen ist durch das reinere Motiv zurückgehalten worden? — Wo liegt demnach das Fundament der Moral?

2) Nichts empört so im tiefsten Grunde unser moralisches Gefühl, wie Grausamkeit. Jedes andere Verbrechen können wir verzeihen, nur Grausamkeit nicht. Der Grund hievon ist, daß Grausamkeit das gerade Gegentheil des Mitleids ist. Wenn wir von einer sehr grausamen That Kunde erhalten, wie z. B. die ist, welche eben jetzt die Zeitungen berichten, von einer Mutter, die ihren fünfjährigen Knaben dadurch gemordet hat, daß sie ihm siedendes Oel in den Schlund goß, und ihr jüngeres Kind dadurch, daß sie es lebendig begrub; — oder die, welche eben aus Algier gemeldet wird, daß nach einem zufälligen Streit und Kampf zwischen einem Spanier und einem Algierer, dieser, als der stärkere, jenem die ganze untere Kinnlade rein ausriß und als Trophäe davon trug, jenen lebend zurücklassend; — dann werden wir von Entsetzen ergriffen und rufen aus: „wie ist es möglich, so etwas zu thun?“ — Was ist der Sinn dieser Frage? ist er vielleicht: wie ist es möglich

die Strafen des künftigen Lebens so wenig zu fürchten? — Schwerlich. — Oder: wie ist es möglich, nach einer Maxime zu handeln, die so gar nicht geeignet ist, ein allgemeines Gesetz für alle vernünftigen Wesen zu werden? — Gewiß nicht. — Oder: wie ist es möglich, seine eigene und die fremde Vollkommenheit so sehr zu vernachlässigen? — Eben so wenig. — Der Sinn jener Frage ist ganz gewiß bloß dieser: wie ist es möglich, so ganz ohne Mitleid zu seyn? — Also ist es der größte Mangel an Mitleid, der einer That den Stempel der tiefsten moralischen Verworfenheit und Abscheulichkeit aufdrückt. Folglich ist Mitleid die eigentliche moralische Triebfeder.

3) Ueberhaupt ist die von mir aufgestellte Grundlage der Moral und Triebfeder der Moralität die einzige, der sich eine reale, ja ausgedehnte Wirksamkeit nachrühmen läßt. Denn von den übrigen Moralprincipien der Philosophen wird dies wohl Niemand behaupten wollen; da diese aus abstrakten, zum Theil selbst spitzfindigen Sätzen bestehn, ohne anderes Fundament als eine künstliche Begriffskombination, so daß ihre Anwendung auf das wirkliche Handeln sogar oft eine lächerliche Seite haben würde. Eine gute That, bloß aus Rücksicht auf das Kantische Moralprincip vollbracht, würde im Grunde das Werk eines philosophischen Pedantismus seyn, oder aber auf Selbsttäuschung hinauslaufen, indem die Vernunft des Handelnden eine That, welche andere, vielleicht edlere Triebfedern hätte, als das Produkt des kategorischen Imperativs und des auf nichts gestützten Begriffs der Pflicht auslegte. Aber nicht nur von den philosophischen, auf bloße Theorie berechneten, sondern sogar auch von den ganz zum praktischen Behuf aufgestellten religiösen Moralprincipien läßt sich selten eine entschiedene Wirksamkeit nachweisen. Das sehn wir zuvörderst daran, daß, trotz der großen Religionsverschiedenheit auf Erden, der Grad der Moralität, oder vielmehr Immoralität, durchaus keine jener entsprechende Verschiedenheit aufweist, sondern, im Wesentlichen, so ziemlich überall derselbe ist. Nur muß man nicht Rohheit und Verfeinerung mit Moralität und Immoralität verwechseln.

† Die Religion der Griechen hatte eine äußerst geringe, fast nur auf den Eid beschränkte moralische Tendenz; es wurde kein Dogma gelehrt und keine Moral öffentlich gepredigt: wir sehen aber nicht, daß deshalb die Griechen, Alles zusammengenommen, moralisch schlechter gewesen wären, als die Menschen der christlichen Jahrhunderte. † Die Moral des Christenthums ist viel höherer Art, als die der übrigen Religionen, die jemals in Europa aufgetreten sind: aber wer deshalb glauben wollte, daß die Europäische Moralität sich in eben dem Maaße verbessert hätte und jetzt wenigstens unter den gleichzeitigen excellirte, den würde man nicht nur bald überführen können, daß unter Mohammedanern, Gebern, Hindu und Buddhaisten mindestens eben so viel Redlichkeit, Treue, Toleranz, Sanftmuth, Wohlthätigkeit, Edelmuth und Selbstverläugnung gefunden wird, als unter den Christlichen Völkern; sondern sogar würde das lange Verzeichniß unmenschlicher Grausamkeiten, die das Christenthum begleitet haben, in den zahlreichen Religionskriegen, den unverantwortlichen Kreuzzügen, in der Ausrottung eines großen Theils der Ureinwohner Amerikas und Bevölkerung dieses Welttheils mit aus Afrika herangeschleppten, ohne Recht, ohne einen Schein des Rechts, ihren Familien, ihrem Vaterlande, ihrem Welttheil entrissenen und zu endloser Zuchthausarbeit verdammten Negersklaven,*) in den unermüdlichen Ketzerverfolgungen und himmelschreienden Inquisitionsgerichten, in der Bartholomäusnacht, in der Hinrichtung von 18000 Niederländern durch Alba, u. s. w. u. s. w. — eher einen Ausschlag zu Ungunsten des Christenthums besorgen lassen. Ueberhaupt aber, wenn man die vortreffliche Moral, welche die Christliche und mehr oder weniger jede Religion predigt, vergleicht mit der Praxis ihrer Bekenner, und sich vorstellt, wohin es mit dieser kommen würde, wenn nicht der weltliche Arm die

---

*) † Noch jetzt wird, nach Buxton, the African slavetrade, 1839, ihre Zahl jährlich durch ungefähr 150000 frische Afrikaner vermehrt, bei deren Einfangung und Reise über 200000 andre jämmerlich umkommen. †

Verbrechen verhinderte, ja, was wir zu befürchten hätten, wenn auch nur auf Einen Tag alle Gesetze aufgehoben würden; so wird man bekennen müssen, daß die Wirkung aller Religionen auf die Moralität eigentlich sehr geringe ist. Hieran ist freilich die Glaubensschwäche Schuld. Theoretisch und so lange es bei der frommen Betrachtung bleibt, scheint Jedem sein Glaube fest. Allein die That ist der harte Probierstein aller unserer Ueberzeugungen: wenn es zu ihr kommt und nun der Glaube durch große Entsagungen und schwere Opfer bewährt werden soll; da zeigt sich die Schwäche desselben. Wenn ein Mensch ein Verbrechen ernstlich meditirt; so hat er die Schranke der ächten reinen Moralität bereits durchbrochen: danach aber ist das Erste, was ihn aufhält, allemal der Gedanke an Justiz und Polizei. Entschlägt er sich dessen, durch die Hoffnung diesen zu entgehn; so ist die zweite Schranke, die sich ihm entgegenstellt, die Rücksicht auf seine Ehre. Kommt er nun aber auch über diese Schutzwehr hinweg; so ist sehr viel dagegen zu wetten, daß, nach Ueberwindung dieser zwei mächtigen Widerstände, jetzt noch irgend ein Religionsdogma Macht genug über ihn haben werde, um ihn von der That zurückzuhalten. Denn wen nahe und gewisse Gefahren nicht abschrecken, den werden die entfernten und bloß auf Glauben beruhenden schwerlich in Zaum halten. Ueberdies läßt sich gegen jede ganz allein aus religiösen Ueberzeugungen hervorgegangene gute Handlung noch einwenden, daß sie nicht uneigennützig gewesen, sondern aus Rücksicht auf Lohn und Strafe geschehn sei, folglich keinen rein moralischen Werth habe. — Nun betrachte man dagegen die von mir aufgestellte moralische Triebfeder. Wer wagt es, einen Augenblick in Abrede zu stellen, daß sie zu allen Zeiten, unter allen Völkern, in allen Lagen des Lebens, auch im gesetzlosen Zustande, auch mitten unter den Gräueln der Revolutionen und Kriege, und im Grossen wie im Kleinen, jeden Tag und jede Stunde, eine entschiedene und wahrhaft wundersame Wirksamkeit äussert, täglich vieles Unrecht verhindert, gar manche gute That, ohne alle Hoffnung auf Lohn und oft ganz unerwartet

ins Daseyn ruft, und daß wo sie und nur sie allein wirksam gewesen, wir Alle mit Rührung und Hochachtung der That den ächten moralischen Werth unbedingt zugestehn.

4) Denn gränzenloses Mitleid mit allen lebenden Wesen ist der festeste und sicherste Bürge für das sittliche Wohlverhalten und bedarf keiner Kasuistik. Wer davon erfüllt ist, wird zuverlässig Keinen verletzen, Keinen beeinträchtigen, Keinem wehe thun, vielmehr mit Jedem Nachsicht haben, Jedem verzeihen, Jedem helfen, so viel er vermag, und alle seine Handlungen werden das Gepräge der Gerechtigkeit und Menschenliebe tragen. Hingegen versuche man ein Mal zu sagen: „dieser „Mensch ist tugendhaft, aber er kennt kein Mitleid." Oder: „es ist ein ungerechter und boshafter Mensch; jedoch ist er sehr „mitleidig;" so wird der Widerspruch fühlbar. — Der Geschmack ist verschieden; aber ich weiß mir kein schöneres Gebet, als das, womit die Alt-Indischen Schauspiele, wie in früheren Zeiten die Englischen mit dem für den König, schließen. Es lautet: „mögen alle lebenden Wesen von Schmerzen frei bleiben."

5) Auch aus einzelnen Zügen läßt sich entnehmen, daß die wahre moralische Grundtriebfeder das Mitleid ist. Es ist, z. B., eben so unrecht, einen Reichen, wie einen Armen, durch gefahrlose legale Kniffe, um hundert Thaler zu bringen. Aber die Vorwürfe des Gewissens und der Tadel der unbetheiligten Zeugen werden im zweiten Fall sehr viel lauter und heftiger ausfallen; hingegen noch leiser, als im ersten, wenn es eine Staatskasse ist, die man übervortheilt hat: denn diese kann kein Gegenstand des Mitleids seyn. Man sieht, daß nicht unmittelbar die Rechtsverletzung, sondern zunächst das dadurch auf den Andern gebrachte Leiden den Stoff des eigenen und fremden Tadels liefert. Die bloße Rechtsverletzung als solche, z. B. die obige gegen eine Staatskasse, wird zwar auch vom Gewissen und von Andern gemißbilligt werden, aber nur sofern die Maxime, jedes Recht zu achten, welche den wahrhaft ehrlichen Mann macht, dadurch gebrochen ist; also mittelbar und im geringern Grade. War es jedoch eine anvertraute Staatskasse, so ist

der Fall ein ganz anderer, indem hier der oben festgestellte Begriff der doppelten Ungerechtigkeit, mit seinen specifischen Eigenschaften, eintritt. Auf dem hier Auseinandergesetzten beruht es, daß der schwerste Vorwurf, welcher habsüchtigen Erpressern und legalen Schurken überall gemacht wird, der ist, daß sie das Gut der Wittwen und Waisen an sich gerissen haben: eben weil diese, als ganz hülflos, mehr noch als Andere hätten das Mitleid erwecken sollen. Der gänzliche Mangel an diesem ist es also, welcher den Menschen der Ruchlosigkeit überführt.

6) Noch augenscheinlicher als der Gerechtigkeit liegt der Menschenliebe Mitleid zum Grunde. Keiner wird von Andern Beweise ächter Menschenliebe erhalten, so lange es ihm in jedem Betracht wohl geht. Der Glückliche kann zwar das Wohlwollen seiner Angehörigen und Freunde vielfach erfahren: aber die Aeußerungen jener reinen, uneigennützigen, objektiven Theilnahme am fremden Zustand und Schicksal, welche Wirkung der der Menschenliebe sind, bleiben dem in irgend einem Betracht Leidenden aufbehalten. Denn an dem Glücklichen **als solchem** nehmen wir nicht Theil; vielmehr bleibt er **als solcher** unserm Herzen fremd: habeat sibi sua. Ja, er wird, wenn er Viel vor Andern voraus hat, leicht Neid erregen, welcher droht, bei seinem einstigen Sturz von der Höhe des Glücks, sich in Schadenfreude zu verwandeln. Jedoch bleibt diese Drohung meistens unerfüllt nnd es kommt nicht zu dem Sophokleischen γελῶσι δ᾽ ἐχθροί. Denn sobald der Glückliche stürzt, geht eine große Umgestaltung in dem Herzen der Uebrigen vor, welche für unsre Betrachtung belehrend ist. Nämlich zuvörderst zeigt sich jetzt, welcher Art der Antheil war, den die Freunde seines Glückes an ihm nahmen: cum fæce siccata fugiunt amici. Aber andrerseits, was er mehr fürchtete als das Unglück selbst und was zu denken ihm unerträglich fiel, das Frohlocken der Neider seines Glücks, das Hohngelächter der Schadenfreude, bleibt meistens aus: der Neid ist versöhnt, er ist mit seiner Ursache verschwunden, und das jetzt an seine Stelle tretende Mitleid gebiert die Menschenliebe. Oft haben sich die Neider und Feinde

eines Glücklichen, bei seinem Sturz, in schonende, tröstende und helfende Freunde verwandelt. Wer hat nicht, wenigstens in schwächern Graden, etwas der Art an sich selbst erlebt und, von irgend einem Unglücksfall getroffen, mit Ueberraschung gesehn, daß die, welche bisher die größte Kälte, ja Uebelwollen gegen ihn verriethen, jetzt mit ungeheuchelter Theilnahme an ihn herantraten. Denn Unglück ist die Bedingung des Mitleids und Mitleid die Quelle der Menschenliebe. — Dieser Betrachtung verwandt ist die Bemerkung, daß unsern Zorn, selbst wenn er gerecht ist, nichts so schnell besänftigt, wie hinsichtlich des Gegenstandes desselben die Rede: „es ist ein Unglücklicher." Denn was für das Feuer der Regen, das ist für den Zorn das Mitleid. Dieserhalb rathe ich dem, der nicht gern etwas zu bereuen haben möchte, daß, wenn er von Zorn gegen einen Andern entbrannt, diesem ein großes Leid zuzufügen gedenkt, — er sich lebhaft vorstellen möge, er habe es ihm bereits zugefügt, sehe ihn jetzt mit seinen geistigen oder körperlichen Schmerzen oder Noth und Elend ringen, und müsse zu sich sagen: das ist mein Werk. Wenn irgend etwas, so vermag dieses seinen Zorn zu dämpfen. Denn Mitleid ist das rechte Gegengift des Zorns, und durch jenen Kunstgriff gegen sich selbst anticipirt man, während es noch Zeit ist,

> **la pitié, dont la voix,**
> **Alors qu'on est vengé, fait entendre ses lois.**
> **Volt. Sémiramis. A. 5. sc. 6.**

Ueberhaupt wird unsre gehässige Stimmung gegen Andre durch nichts so leicht beseitigt, als wenn wir einen Gesichtspunkt fassen, von welchem aus sie unser Mitleid in Anspruch nehmen.

7) Die von mir aufgestellte moralische Triebfeder bewährt sich als die ächte ferner dadurch, daß sie auch die Thiere in ihren Schutz nimmt, für welche in den andern Europäischen Moralsystemen so unverantwortlich schlecht gesorgt ist. Die vermeinte Rechtlosigkeit der Thiere, der Wahn, daß unser Handeln gegen sie ohne moralische Bedeutung sei, oder, wie es in der Sprache jener Moral heißt, daß es gegen Thiere keine Pflichten gebe,

ist geradezu eine empörende Rohheit und Barbarei des Occidents, deren Quelle vielleicht im Judenthum liegen möchte. In der Philosophie beruht sie auf der aller Evidenz zum Trotz angenommenen gänzlichen Verschiedenheit zwischen Mensch und Thier, welche bekanntlich am entschiedensten und grellsten von Kartesius ausgesprochen ward, als eine nothwenige Konsequenz seiner Irrthümer. Als nämlich die Kartesisch-Leibnitz-Wolfische Philosophie aus abstrakten Begriffen die rationale Psychologie aufbaute und eine unsterbliche anima rationalis konstruirte; da traten die natürlichen Ansprüche der Thierwelt diesem exklusiven Privilegio und Unsterblichkeits-Patent der Menschenspecies augenscheinlich entgegen, und die Natur legte, wie bei allen solchen Gelegenheiten, still ihren Protest ein. Nun mußten die von ihrem intellektuellen Gewissen geängstigten Philosophen suchen, die rationale Psychologie durch die empirische zu stützen und daher bemüht seyn, zwischen Mensch und Thier eine ungeheuere Kluft, einen unermeßlichen Abstand zu eröffnen, um, aller Evidenz zum Trotz, sie als von Grund aus verschieden darzustellen. Da sollten am Ende gar die Thiere sich nicht von der Außenwelt zu unterscheiden wissen und kein Bewußtseyn ihrer selbst, kein Ich haben! Gegen solche abgeschmackte Behauptungen darf man nur auf den jedem Thiere, selbst dem kleinsten und letzten, inwohnenden gränzenlosen Egoismus hindeuten, der hinlänglich bezeugt, wie sehr die Thiere sich ihres Ichs, der Welt oder dem Nicht-Ich gegenüber, bewußt sind. Wenn so ein Leibnitzianer sich zwischen den Klauen eines Tigers befände, würde er auf das deutlichste inne werden, welchen scharfen Unterschied ein solcher zwischen seinem Ich und Nicht-Ich setzt. † Solchen Sophistikationen der Philosophen analog finden wir auf dem populären Wege die Eigenheit mancher Sprachen, namentlich der deutschen, daß sie für das Essen, Trinken, Gebären, Sterben und den Leichnam der Thiere ganz eigene Worte haben, um nicht die gebrauchen zu müssen, welche jene Akte beim Menschen bezeichnen, und so unter der Diversität der Worte die vollkommene Identität der Sache zu verstecken.

Da die alten Sprachen eine solche Duplicität der Ausdrücke nicht kennen, sondern unbefangen dieselbe Sache mit demselben Wort bezeichnen; so ist jener elende Kunstgriff ohne Zweifel das Werk Europäischer Pfaffenschaft, die, in ihrer Profanität, nicht glaubt weit genug gehn zu können im Verleugnen und Lästern des ewigen Wesens, welches in allen Thieren lebt, wodurch sie den Grund gelegt hat zu der in Europa üblichen Härte und Grausamkeit gegen Thiere, auf welche ein Hochasiate nur mit gerechtem Abscheu hinsehn kann. Die alten Aegypter, deren ganzes Leben religiösen Zwecken geweiht war, setzten in denselben Grüften die Mumien der Menschen und die der Ibisse, Krokodile u. s. w. bei: aber in Europa ist es ein Gräuel und Verbrechen, wenn der treue Hund neben der Ruhestätte seines Herrn begraben wird, auf welcher er bisweilen, aus Treue und Anhänglichkeit, seinen eigenen Tod abgewartet hat. † — Auf die Erkenntniß der Identität des Wesentlichen in der Erscheinung des Thiers und der des Menschen leitet nichts entschiedener hin, als die Beschäftigung mit Zoologie und Anatomie: was soll man daher sagen, wenn heut zu Tage ein frömmelnder Zootom einen absoluten und radikalen Unterschied zwischen Mensch und Thier zu urgiren sich erdreistet und hierin so weit geht, die redlichen Zoologen, welche, fern von aller Pfäfferei, Augendienerei und Tartüffianismus, an der Hand der Natur und Wahrheit ihren Weg verfolgen, anzugreifen und zu verunglimpfen? — Das, wodurch der Mensch sich vom Thiere unterscheidet, ist offenbar nicht das Primäre, das Princip, der Archäus, das innere Wesen, der Kern beider Erscheinungen, welcher in der einen wie in der andern der Wille des Individuums ist; sondern allein das Sekundäre, der Intellekt, der Grad der Erkenntnißkraft, welcher beim Menschen, durch das hinzugekommene Vermögen abstrakter Erkenntniß, genannt Vernunft, ungleich höher steht, jedoch erweislich nur vermöge einer größern cerebralen Entwickelung, also der somatischen Verschiedenheit eines einzigen Theiles, des Gehirns, und namentlich seiner Quantität nach. Hingegen ist des Gleichartigen zwi-

schen Thier und Mensch, sowohl psychisch als somatisch, ohne allen Vergleich mehr. So einem occidentalischen Thierverächter und Vernunftidolater muß man in Erinnerung bringen, daß, wie Er von seiner Mutter, so auch der Hund von der seinigen gesäugt worden ist. Daß sogar Kant in jenen Fehler der Zeit- und Landes-Genossen gefallen ist, habe ich oben gerügt. Daß die Moral des Christenthums die Thiere nicht berücksichtigt, ist ein Mangel derselben, den es besser ist einzugestehn als zu perpetuiren, und über den man sich um so mehr wundern muß, als diese Moral im Uebrigen die größte Uebereinstimmung zeigt mit der des Brahmaismus und Buddhaismus, bloß weniger stark ausgedrückt und nicht bis zu den Extremen durchgeführt ist: daher man kaum zweifeln kann, daß sie, wie auch die Idee von einem Mensch gewordenen Gotte (Avatar) aus Indien stammt und über Aegypten nach Judäa gekommen seyn mag, † so daß das Christenthum ein Abglanz Indischen Urlichtes von den Ruinen Aegyptens wäre, welcher aber leider auf Jüdischen Boden fiel. † Als ein artiges Symbol des eben gerügten Mangels in der christlichen Moral, bei ihrer sonstigen großen Uebereinstimmung mit der Indischen, ließe sich der Umstand auffassen, daß Johannes der Täufer ganz in der Weise eines Indischen Saniassi's auftritt, dabei aber — in Thierfelle gekleidet! welches bekanntlich jedem Hindu ein Gräuel seyn würde; da sogar die Königliche Societät zu Kalkutta ihr Exemplar der Vedas nur unter dem Versprechen erhielt, daß sie es nicht, nach Europäischer Weise, in Leder binden lassen würde: daher es sich in ihrer Bibliothek in Seide gebunden vorfindet. — Mitleid mit Thieren hängt mit der Güte des Charakters so genau zusammen, daß man zuversichtlich behaupten darf, wer gegen Thiere grausam ist, könne kein guter Mensch seyn. Auch zeigt dieses Mitleid sich als aus derselben Quelle mit der gegen Menschen zu übenden Tugend entsprungen. So z. B. werden fein fühlende Personen, bei der Erinnerung, daß sie, in übler Laune, im Zorn, oder vom Wein erhitzt, ihren Hund, ihr Pferd, ihren Affen unverdienter oder unnöthiger Weise, oder

über die Gebühr gemißhandelt haben, dieselbe Reue, dieselbe Unzufriedenheit mit sich selbst empfinden, welche bei der Erinnerung an gegen Menschen verübtes Unrecht empfunden wird, wo sie die Stimme des strafenden Gewissens heißt. Ich erinnere mich, gelesen zu haben, daß ein Engländer, der in Indien auf der Jagd, einen Affen geschossen hatte, den Blick, welchen dieser im Sterben auf ihn warf, nicht vergessen gekonnt und seitdem nie mehr auf Affen geschossen hat. † Eben so Wilhelm Harris, ein wahrer Nimrod, der, bloß um das Vergnügen der Jagd zu genießen, in den Jahren **1836**, **37** tief in das innere Afrika reiste. In seiner **1838** zu Bombay erschienenen Reise erzählt er, daß, nachdem er den ersten Elephanten, welches ein weiblicher war, erlegt hatte und am folgenden Morgen das gefallene Thier aufsuchte, alle andern Elephanten aus der Gegend entflohen waren: bloß das Junge des gefallenen hatte die Nacht bei der todten Mutter zugebracht, kam jetzt, alle Furcht vergessend, den Jägern mit den lebhaftesten und deutlichsten Bezeugungen seines trostlosen Jammers entgegen, und umschlang sie mit seinem kleinen Rüssel, um ihre Hülfe anzurufen. Da, sagt Harris, habe ihn eine wahre Reue über seine That ergriffen und sei ihm zu Muthe gewesen, als hätte er einen Mord begangen. † Diese fein fühlende Englische Nation sehn wir, vor allen andern, durch ein hervorstechendes Mitleid mit Thieren ausgezeichnet, welches sich bei jeder Gelegenheit kund giebt und die Macht gehabt hat, diese übrigens in einem degradirenden Buchstabenglauben befangene Nation dahin zu bewegen, daß sie die in der Moral von der Religion gelassene Lücke durch die Gesetzgebung ausfüllte. Zu ihrem Ruhme sei es gesagt, daß in England das Gesetz auch die Thiere ganz ernstlich vor grausamer Behandlung schützt und der Bösewicht es wirklich büßen muß, was er gegen Thiere, selbst wenn sie ihm gehören, gefrevelt hat. Ja, hiemit noch nicht zufrieden, besteht in London eine zum Schutz der Thiere freiwillig zusammengetretene Gesellschaft, **Society for the prevention of cruelty to animals**, welche, auf Privatwegen, mit bedeutendem Auf-

wande, sehr viel thut, um der Thierquälerei entgegen zu arbeiten. Ihre Emissarien passen heimlich auf, um nachher als Denunzianten der Quäler sprachloser, empfindender Wesen aufzutreten, und überall hat man deren Gegenwart zu befürchten. *) Bei steilen Brücken in London hält die Gesellschaft ein Gespann Pferde, welches jedem schwer beladenen Wagen unentgeltlich vorgelegt wird. Ist das nicht schön? erzwingt es nicht unsern Beifall, so gut wie eine Wohlthat gegen Menschen? Auch die **Philantropic Society** zu London setzte ihrerseits im Jahre **1837** einen Preis von **30** Pfund aus, für die beste Darlegung sittlicher Gründe gegen Thierquälerei, welche jedoch hauptsächlich aus dem Christenthum genommen seyn sollten, wodurch freilich die Aufgabe erschwert war: der Preis ist **1839** dem Herrn Macnamara zuerkannt worden. † In Philadelphia besteht, zu ähnlichen Zwecken, eine **Animals friends Society**. Dem Präsidenten derselben hat T. Forster (ein Engländer) sein Buch

---

*) † Wie ernstlich die Sache genommen wird, zeigt das folgende ganz frische Beispiel, welches ich aus dem **Birmingham-Journal** vom December **1839** übersetze: „Gefangennehmung einer Gesellschaft von **84** Hundehetzern. — Da man erfahren hatte, daß Gestern auf dem Plan in der „Fuchsstraße zu Birmingham eine Hundehetze Statt finden sollte, ergriff die „Gesellschaft der Thierfreunde Vorsichtsmaaßregeln, um sich der Hülfe der „Polizei zu versichern, von welcher ein starkes Detachement nach dem „Kampfplatze marschirte und, sobald es eingelassen worden, die gesammte „gegenwärtige Gesellschaft arretirte. Diese Theilnehmer wurden nunmehr „paarweise mit Handschlingen aneinandergebunden und dann das Ganze „durch ein langes Seil in der Mitte vereinigt: so wurden sie nach dem „Polizei-Amt geführt, woselbst der Bürgermeister mit dem Magistrat „Sitzung hielt. Die beiden Hauptpersonen wurden jede zu einer Strafe „von einem Pfd. Sterl. nebst 8½ Schilling Kosten (beinahe **10** Thl. Preuß.) „und im Nichtzahlungsfall zu **14** Tage schwerer Arbeit im Zuchthause verurtheilt. Die übrigen wurden entlassen." — Die Stutzer, welche bei solchen noblen Pläsirs nie zu fehlen pflegen, werden in der Procession sehr genirt ausgesehn haben. Ich widme diese Zeitungsnachricht besonders den jetzt in Deutschland entstehenden Vereinen gegen Thierquälerei, damit sie sehn, wie man es angreifen muß, wenn es etwas werden soll. Denn mit breiten Reden von „Momenten" und „Bethätigen" wird da nichts geschafft. †

Philozoia, moral reflections on the actual condition of animals and the means of improving the same (Brüssel 1839) dedicirt. Das Buch ist originell und gut geschrieben. Als Engländer sucht der Verfasser seine Ermahnungen zu menschlicher Behandlung der Thiere natürlich auch auf die Bibel zu stützen, gleitet jedoch überall ab; so daß er endlich zu dem Argument greift, Jesus Christus sei ja im Stalle bei Oechselein und Eselein geboren, wodurch symbolisch angedeutet wäre, daß wir die Thiere als unsre Brüder zu betrachten und demgemäß zu behandeln hätten. — Alles hier Angeführte bezeugt, daß die in Rede stehende moralische Saite nachgerade auch in der occidentalischen Welt anzuklingen beginnt. † Daß übrigens das Mitleid mit Thieren nicht so weit führen muß, daß wir, wie die Bramanen, uns der thierischen Nahrung zu enthalten hätten, beruht darauf, daß in der Natur die Fähigkeit zum Leiden gleichen Schritt hält mit der Intelligenz: weshalb der Mensch durch Entbehrung der thierischen Nahrung, zumal im Norden, mehr leiden würde, als das Thier durch einen schnellen und stets unvorhergesehenen Tod. Nach demselben Maaßstabe läßt der Mensch das Thier für sich arbeiten, und nur das Uebermaaß der aufgelegten Anstrengung wird zur Grausamkeit.

8) Sehen wir ein Mal ganz ab von aller, vielleicht möglichen, metaphysischen Erforschung des letzten Grundes jenes Mitleids, aus welchem allein die nichtegoistischen Handlungen hervorgehn können, und betrachten wir dasselbe vom empirischen Standpunkt aus, bloß als Naturanstalt; so wird Jedem einleuchten, daß zu möglichster Linderung der zahllosen und vielgestalteten Leiden, denen unser Leben ausgesetzt ist und welchen Keiner ganz entgeht, wie zugleich als Gegengewicht des brennenden Egoismus, der alle Wesen erfüllt und oft in Bosheit übergeht, — die Natur nichts Wirksameres leisten konnte, als daß sie in das menschliche Herz jene wundersame Anlage pflanzte, vermöge welcher das Leiden des Einen vom Andern mitempfunden wird, und aus der die Stimme hervorgeht, welche, je nachdem der Anlaß ist, diesem „Schone!" Jenem „Hilf!"

stark und vernehmlich zuruft. Gewiß war von dem hieraus entspringenden gegenseitigen Beistand für die Wohlfahrt Aller mehr zu hoffen, als von einem allgemeinen und abstrakten, aus gewissen Vernunftbetrachtungen und Begriffskombinationen sich ergebenden, strengen Pflichtgebot, von welchem um so weniger Erfolg zu erwarten stände, als dem rohen Menschen allgemeine Sätze und abstrakte Wahrheiten ganz unverständlich sind, indem für ihn nur das Konkrete etwas ist, — die ganze Menschheit aber, mit Ausnahme eines äußerst kleinen Theils, stets roh war und bleiben muß, weil die viele, für das Ganze unumgänglich nöthige körperliche Arbeit, die Ausbildung des Geistes nicht zuläßt. Hingegen zur Erweckung des als die alleinige Quelle uneigennütziger Handlungen und deshalb als die wahre Basis der Moralität nachgewiesenen Mitleids, bedarf es keiner abstrakten, sondern nur der anschauenden Erkenntniß, der bloßen Auffassung des konkreten Falles, auf welche dasselbe, ohne weitere Gedankenvermittlung, sogleich anspricht.

9) In völliger Uebereinstimmung mit dieser letzten Betrachtung werden wir folgenden Umstand finden. Die Begründung, welche ich der Ethik gegeben, läßt mich zwar unter den Schulphilosophen ohne Vorgänger, ja sie ist, in Beziehung auf die Lehrmeinungen dieser, parador, indem Manche von ihnen, z. B. die Stoiker (Sen: de clem: II. 5.) Spinoza (Eth. IV. prop. 50.) Kant (Kritik der praktischen Vernunft S. 213. R. 257.) das Mitleid geradezu verwerfen und tadeln. Dagegen aber hat meine Begründung die Autorität des größten Moralisten der ganzen neueren Zeit für sich: denn das ist ohne Zweifel J. J. Rousseau, der tiefe Kenner des menschlichen Herzens, der seine Weisheit nicht aus Büchern, sondern aus dem Leben schöpfte und seine Lehre nicht für das Katheder, sondern für die Menschheit bestimmte, er, der Feind der Vorurtheile, der Zögling der Natur, welchem allein sie die Gabe verliehen hatte, moralisiren zu können, ohne langweilig zu seyn, weil er die Wahrheit traf und das Herz rührte. Von ihm also will ich

einige Stellen zur Bestätigung meiner Ansicht herzusetzen mir erlauben, nachdem ich im Bisherigen mit Anführungen so sparsam wie möglich gewesen bin.

Im Discours sur l'origine de l'inégalité S. 91. (edit. Bip.) sagt er: Il y a un autre principe, que Hobbes n'a point apperçu, et qui ayant été donné à l'homme pour adoucir, en certaines circonstances, la férocité de son amour-propre, tempère l'ardeur qu'il a pour son bien-être par une *répugnance innée à voir souffrir son semblable.* Je ne crois pas avoir aucune contradiction à craindre en accordant à l'homme *la seule vertu naturelle* qu'ait été forcé de reconnaitre le détracteur le plus outré des vertus humaines. Je parle *de la pitié* etc. — S. 92. Mandeville a bien senti qu'avec toute leur morale les hommes n'eussent jamais été que des monstres, si la nature ne leur eut donné *la pitié* à l'appui de la raison: mais il n'a pas vû, que *de cette seule qualité découlent toutes les vertus sociales,* qu'il veut disputer aux hommes. En effet qu'est-ce-que la générosité, la clémence, l'humanité, sinon *la pitié* appliquée aux faibles, aux coupables, ou à l'espèce humaine en général? La bienveillance et l'amitié même sont, à le bien prendre, des productions d'une pitié constante, fixée sur un objet particulier; car désirer que quelqu'un ne souffre point, qu'est-ce autre-chose, que désirer qu'il soit heureux? — — La commisération sera d'autant plus énergique, que *l'animal spectateur s'identifiera* plus intimément *avec l'animal souffrant.* S. 94. Il est donc bien certain, que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle, qui dans l'état de nature, tient lieu de lois, de moeurs et de vertus, avec cet avantage, que nul ne sera tenté de désobéir à sa douce voix: c'est elle, qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant, ou à un vieillard infirme sa subsistence acquise avec

peine, si lui même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs: c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée „fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse“, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente“ fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.“ C'est, en un mot, *dans ce sentiment naturel plutôt, que dans les argumens subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance qu'éprouverait tout homme à mal faire*, même indépendamment des maximes de l'éducation. — Hiemit vergleiche man was er sagt im Emile L. IV. p. 115 — 120. (ed. Bip.) wo es unter Anderm heißt: En effet, comment nous laissons nous émouvoir à la pitié, si ce n'est en nous transportant hors de nous et en nous *identifiant avec l'animal souffrant*; *en quittant, pour ainsi dire, notre être, pour prendre le sien?* Nous ne souffrons qu'autant que nous jngeons qu'il souffre: *ce n'est pas dans nous, c'est dans lui, que nous souffrons.* — — — offrir au jeune homme des objects, sur lesquels puisse agir la force expansive de son coeur, qui le dilatent, qui l'étendent sur les autres êtres, qui le fassent partout *se retrouver hors de lui*; écarter avec soin ceux, qui le réserrent, le concentrent et tendent le ressort *du moi humain* etc. —

Von Autoritäten abseiten der Schulen, wie gesagt, entblößt, führe ich noch an, daß die Chinesen fünf Kardinaltugenden (Tschang) annehmen, unter welchen das Mitleid (Sin) obenansteht. Die übrigen vier sind: Gerechtigkeit, Höflichkeit, Weisheit und Aufrichtigkeit: siehe Journ. Asiatique vol. 9. p. 62 Dem entsprechend sehn wir auch bei den Hindu auf den zum Andenken verstorbener Fürsten errichteten Gedächtnißtafeln unter den ihnen nachgerühmten Tugenden das Mitleid mit Menschen und Thieren die erste Stelle einnehmen. In Athen hatte das Mitleid einen Altar auf dem Forum: 'Αϑηναίοις δὲ ἐν τῇ ἀγορᾷ ἐστι 'Ελεου βωμός, ᾧ μάλιστα ϑεῶν ἐς ἀνϑρώπινον βίον καὶ

μεταβολὰς πραγμάτων ὅτι ὠφέλιμος, μόνοι τιμὰς Ἑλλήνων νέμουσιν Ἀθηναῖοι. Παυσ. I, 17. — † Und ein von Stobäos uns aufbehaltener Ausspruch des Phokion stellt das Mitleid als das Allerheiligste im Menschen dar: *οὔτε ἐξ ἱεροῦ βωμὸν, ὅτε ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ἀφαιρετέον τὸν ἔλεον.* †

§. 20.

Vom ethischen Unterschiede der Charaktere.

Die letzte Frage, deren Beantwortung zur Vollständigkeit des dargelegten Fundaments der Ethik gehört, ist diese: worauf beruht der so große Unterschied im moralischen Verhalten der Menschen? Wenn Mitleid die Grundtriebfeder aller ächten d. h. uneigennützigen Gerechtigkeit und Menschenliebe ist; warum wird der Eine, der Andre aber nicht dadurch bewogen? — Vermag vielleicht die Ethik, indem sie die moralische Triebfeder aufdeckt, auch sie in Thätigkeit zu versetzen? Kann sie den hartherzigen Menschen in einen mitleidigen und dadurch in einen gerechten und menschenfreundlichen umschaffen? — Gewiß nicht: der Unterschied der Charaktere ist angeboren und unvertilgbar. † Dem Boshaften ist seine Bosheit so angeboren, wie der Schlange ihre Giftzähne und Giftblase; und so wenig wie sie kann er es ändern. † **Velle non discitur**, hat der Erzieher des Nero gesagt. Platon untersucht im Menon ausführlich, ob die Tugend sich lehren lasse oder nicht: er führt eine Stelle des Theognis an:

ἀλλὰ διδάσκων
Οὔποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ᾽ ἀγαθόν.

und gelangt zu dem Resultate: *ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει, οὔτε διδακτόν· ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη, ἄνευ νοῦ, οἷς ἂν παραγίγνηται*: wobei mir der Unterschied zwischen *φύσει* und *θειᾳ μοιρᾳ* ungefähr den zwischen Physisch und Metaphysisch zu bezeichnen scheint. Schon der Vater der Ethik, Sokrates, hat, nach Angabe des Aristoteles, behauptet: *οὐκ*

ἐφ' ἡμῖν γενέσθαι τὸ σπουδαίους εἶναι ἢ φαύλους. (Eth. magna. I. 9.) Aristoteles selbst äußert sich in gleichem Sinn: πᾶσι γὰρ δοκεῖ ἕκαστα τῶν ἠθῶν ὑπάρχειν φύσει πως· καὶ γὰρ δίκαιοι, καὶ σωφρονικοὶ, καὶ τἄλλα ἔχομεν εὐθὺς ἐκ γενετῆς. (Eth. Nicom: VI. 13.) † Desgleichen finden wir diese Ueberzeugung sehr entschieden ausgesprochen in den jedenfalls sehr alten, wenn auch vielleicht nicht ächten Fragmenten des Pythagoreers Archytas. Sie sind abgedruckt in den **Opusculis Graecorum sententiosis et moralibus, edente Orellio, Vol. 2.** Daselbst heißt es S. 240, im Dorischen Dialekt: τὰς γὰρ λόγοις καὶ ἀποδείξεσιν ποτιχρωμένας ἀρετὰς δέον επιστάμας ποταγορέυεν, ἀρετὰν δέ, τὰν ἠθικὰν καὶ βελτίσταν ἕξιν τῶ ἀλόγω μέρεος τᾶς ψυχᾶς, καθ' ἂν καὶ ποιοί τινες ἦμεν λεγόμεθα κατὰ τὸ ἦθος, οἷον ἐλευθέριοι, δίκαιοι καὶ σώφρονες. † Wenn man die sämmtlichen Tugenden und Laster, welche Aristoteles im Buche de virtutibus et vitiis zu kurzer Uebersicht zusammengestellt hat, überblickt; so wird man finden, daß sie alle sich nur denken lassen als angeborene Eigenschaften, ja nur als solche ächt seyn können; hingegen wenn sie, in Folge vernünftiger Ueberlegung, willkürlich angenommen wären, eigentlich auf Verstellung hinauslaufen und unächt seyn würden: daher alsdann auf ihren Fortbestand und Bewährung im Drange der Umstände durchaus nicht zu rechnen wäre. Nicht anders verhält es sich auch mit der Tugend der Menschenliebe, die beim Aristoteles, wie bei allen Alten, fehlt. Kant aber ist es, der zuerst diesen wichtigen Punkt vollkommen aufgeklärt hat, durch seine große Lehre, daß dem empirischen Charakter, der, als eine Erscheinung, sich in der Zeit und in einer Vielheit von Handlungen darstellt, der intelligibele Charakter zum Grunde liegt, welcher die Beschaffenheit des Dinges an sich jener Erscheinung und daher von Raum und Zeit, Vielheit und Veränderung, unabhängig ist. Hieraus allein wird die jedem Erfahrenen bekannte, so erstaunliche, starre Unveränderlichkeit der Charaktere erklärlich, welche die Wirklichkeit und Erfahrung den Versprech-

ungen einer den Menschen moralisch bessern wollenden und von Fortschritten in der Tugend redenden Ethik allezeit siegreich entgegengehalten hat. † Wenn nicht der Charakter, als Ursprüngliches, unveränderlich und daher aller Besserung, mittelst Berichtigung der Erkenntniß, unzugänglich wäre; wenn vielmehr, wie jene platte Ethik es behauptet, eine Besserung des Charakters mittelst der Moral und demnach „ein stetiger Fortschritt zum Guten" möglich wäre; — so müßte, sollen nicht alle die vielen religiösen Anstalten und moralisirenden Bemühungen ihren Zweck verfehlt haben, wenigstens im Durchschnitt, die ältere Hälfte der Menschen bedeutend besser als die jüngere seyn. Davon ist aber so wenig eine Spur, daß wir umgekehrt eher von jungen Leuten etwas Gutes hoffen, als von alten, als welche durch die Erfahrung schlimmer geworden sind. — Daß unter den bestraften Verbrechern sich viel mehr junge als alte befinden, kommt daher, daß, wo Anlage zu dergleichen Thaten im Charakter liegt, sie auch bald den Anlaß findet, als That hervorzutreten und ihr Ziel, Galeere oder Galgen, erreicht: und umgekehrt, wen die Anlässe eines langen Lebens nicht zu Verbrechen haben bewegen können, der wird auch späterhin nicht leicht auf Motive dazu stoßen. Daher scheint mir der wahre Grund der dem Alter gezollten Achtung darin zu liegen, daß ein Alter die Prüfung eines langen Lebens bestanden und seine Unbescholtenheit bewahrt hat: denn dies ist die Bedingung jener Achtung. — Dieser Ansicht gemäß † hat man, im wirklichen Leben, sich durch jene Verheißungen der Moralisten auch niemals irre machen lassen; sondern hat dem, der einmal sich schlecht erwiesen, nie mehr getraut, und auf den Edelmuth dessen, der ein Mal Proben davon abgelegt, nach Allem, was sich auch verändert haben mochte, stets mit Zuversicht hingeblickt. **Operari sequitur Esse**, ist ein fruchtbarer Satz der Scholastik: jedes Ding in der Welt wirkt nach seiner unveränderlichen Beschaffenheit, die sein Wesen, seine **Essentia** ausmacht; so auch der Mensch. Wie Einer ist, so wird, so muß er handeln, und das **liberum arbitrium indifferentiae** ist eine längst explodirte

Erfindung aus der Kindheit der Philosophie, mit welcher immerhin sich einige alte Weiber im Doktorhute noch schleppen mögen.

Die drei ethischen Grundtriebfedern des Menschen, Egoismus, Bosheit, Mitleid, sind in Jedem in einem andern und unglaublich verschiedenen Verhältniß vorhanden. Je nachdem dieses ist, werden die Motive auf ihn wirken und die Handlungen ausfallen. Ueber einen egoistischen Charakter werden nur egoistische Motive Gewalt haben, und die zum Mitleid, wie die zur Bosheit redenden werden nicht dagegen aufkommen: er wird so wenig sein Interesse opfern, um an seinem Feinde Rache zu nehmen, als um seinem Freunde zu helfen. Ein Anderer, der für boshafte Motive stark empfänglich ist, wird oft, um Andern zu schaden, großen eigenen Nachtheil nicht scheuen. Denn es giebt Charaktere, die im Verursachen des fremden Leidens einen Genuß finden, der das eigene eben so große überwiegt: dum alteri noceat sui negligens (Sen: de ira I. 1.) Diese gehn mit leidenschaftlicher Wonne in den Kampf, in welchem sie eben so große Verletzungen zu empfangen als auszutheilen erwarten: ja, sie werden, mit Vorbedacht, den, der ihnen ein Uebel verursacht hat, morden und gleich darauf, um der Strafe zu entgehn, sich selbst; wie dies die Erfahrung sehr oft gezeigt hat. Hingegen besteht die G ü t e d e s H e r z e n s in einem tief gefühlten, universellen Mitleid mit Allem was Leben hat, zunächst aber mit dem Menschen, weil mit der Steigerung der Intelligenz die Empfänglichkeit für das Leiden gleichen Schritt hält: daher die unzähligen, geistigen und körperlichen Leiden des Menschen das Mitleid viel stärker in Anspruch nehmen, als der allein körperliche und selbst da dumpfere Schmerz des Thieres. Die Güte des Charakters wird demnach zunächst abhalten von jeder Verletzung des Andern, worin es auch sei, sodann aber auch zur Hülfe auffordern, wo immer ein fremdes Leiden sich darbietet. Und auch hiemit kann es eben so weit gehn, wie in umgekehrter Richtung mit der Bosheit, nämlich bis dahin, daß Charaktere von seltener Güte sich

fremdes Leiden mehr zu Herzen nehmen als eigenes, und daher für Andere Opfer bringen, durch welche sie selbst mehr leiden als vorhin der, dem sie geholfen. Wo Mehreren oder gar Vielen zugleich dadurch zu helfen ist, werden sie erforderlichenfalls sich ganz aufopfern: so Arnold von Winkelried. Vom Paulinus, Bischofe zu Nola, im 5. Jahrhundert, während des Einfalls der Vandalen aus Afrika in Italien, erzählt Joh. v. Müller (Weltgeschichte B. X. c. 10.) „Nachdem er, zum Löse„geld für Gefangene, alle Schätze der Kirche, sein und seiner „Freunde eigenes Vermögen dargebracht, und er den Jammer „einer Wittwe sah, deren einziger Sohn fortgeführt wurde, bot „er für diesen sich selber zur Dienstbarkeit. Denn wer von gutem „Alter war und nicht vom Schwerdte fiel, wurde gefangen nach „Karthago geführt.“

Dieser unglaublich großen, angeborenen und ursprünglichen Verschiedenheit gemäß, werden Jeden nur die Motive vorwaltend anregen, für welche er überwiegende Empfänglichkeit hat; so wie der eine Körper nur auf Säuren, der andere nur auf Alkalien reagirt: und wie dieses, so ist auch jenes nicht zu ändern. Die menschenfreundlichen Motive, welche für den guten Charakter so mächtige Antriebe sind, vermögen als solche nichts über den, der allein für egoistische Motive empfänglich ist. Will man nun diesen dennoch zu menschenfreundlichen Handlungen bringen; so kann es nur geschehn durch die Vorspiegelung, daß die Milderung der fremden Leiden mittelbar, auf irgend einem Wege, zu seinem eigenen Vortheil gereicht: (wie denn auch die meisten Sittenlehren eigentlich verschiedenartige Versuche in diesem Sinne sind.) Dadurch wird aber sein Wille bloß irre geleitet, nicht gebessert. Zu wirklicher Besserung wäre erfordert, daß man die ganze Art seiner Empfänglichkeit für Motive umwandelte, also z. B. machte, daß dem Einen fremdes Leiden als solches nicht mehr gleichgültig, dem Andern die Verursachung desselben nicht mehr Genuß wäre, oder einem Dritten nicht jede, selbst die geringste Vermehrung des eigenen Wohlseyns alle Motive anderer Art weit

überwöge und unwirksam machte. Dies aber ist viel gewisser unmöglich, als daß man Blei in Gold umwandeln könnte. Denn es würde erfordern, daß man dem Menschen gleichsam das Herz im Leibe umkehrte, sein tief Innerstes umschüfe. Hingegen ist Alles, was man zu thun vermag, daß man den Kopf aufhellt, die Einsicht berichtigt, den Menschen zu einer richtigeren Auffassung des objektiv Vorhandenen, der wahren Verhältniße des Lebens bringt. Hiedurch aber wird nichts weiter erreicht, als daß die Beschaffenheit seines Willens sich konsequenter, deutlicher und entschiedener an den Tag legt, sich unverfälscht ausspricht. Denn, wie manche gute Handlungen im Grunde auf falschen Motiven, auf wohlgemeinten Vorspiegelungen eines dadurch in dieser oder jener Welt zu erlangenden eigenen Vortheils beruhen; so beruhen auch manche Missethaten bloß auf falscher Erkenntniß der menschlichen Lebensverhältniße. Hierauf gründet sich das Amerikanische Pönitentiarsystem: es beabsichtigt nicht, das Herz des Verbrechers zu bessern, sondern bloß, ihm den Kopf zurechtzusetzen, damit er zu der Einsicht gelange, daß Arbeit und Ehrlichkeit ein sicherer, ja leichterer Weg zum eigenen Wohle sind, als Spitzbüberei.

Durch Motive läßt sich Legalität erzwingen, nicht Moralität: man kann das Handeln umgestalten, nicht aber das eigentliche Wollen, welchem allein moralischer Werth zusteht. Man kann nicht das Ziel verändern, dem der Wille zustrebt, sondern nur den Weg, den er dahin einschlägt. Belehrung kann die Wahl der Mittel ändern, nicht aber die der letzten allgemeinen Zwecke: diese setzt jeder Wille sich, seiner ursprünglichen Natur gemäß. Man kann dem Egoisten zeigen, wie er durch Aufgeben kleiner Vortheile größere erlangen wird, dem Boshaften, daß die Verursachung fremder Leiden größere auf ihn selbst bringen wird. Aber den Egoismus selbst, die Bosheit selbst wird man Keinem ausreden; so wenig als der Katze ihre Neigung zum Mausen. Sogar die Güte des Charakters kann, durch Vermehrung der Einsicht, durch Belehrung über die Verhältnisse des Lebens, also durch Aufhellung des

Kopfs, zu einer folgerechteren und vollkommneren Aeußerung ihres Wesens gebracht werden, z. B. mittelst Nachweisung der entfernteren Folgen, welche unser Thun für Andre hat, wie etwan der Leiden, welche für sie, mittelbar und erst im Laufe der Zeit, aus dieser oder jener Handlung, die wir für so schlimm nicht hielten, erwachsen, desgleichen durch Belehrung über die nachtheiligen Folgen mancher gutherzigen Handlung, z. B. der Verschonung eines Verbrechers; besonders auch über den Vorrang, welcher dem Neminem laede durchgängig vor dem Omnes juva zusteht u. s. f. In dieser Hinsicht giebt es allerdings eine moralische Bildung und eine bessernde Ethik: aber darüber hinaus geht sie nicht, und die Schranke ist leicht abzusehn. Der Kopf wird aufgehellt; das Herz bleibt ungebessert. Das Grundwesentliche, das Entschiedene, im Moralischen, wie im Intellektuellen und wie im Physischen, ist das Angeborene: die Kunst kann überall nur nachhelfen. Jeder ist, was er ist, gleichsam „von Gottes Gnaden," jure divino, θείᾳ μοίρᾳ.

„Du bist am Ende — was Du bist.
„Setz' dir Perrücken auf von Millionen Locken,
„Setz' deinen Fuß auf ellenhohe Socken:
„Du bleibst doch immer was Du bist."

Aber schon lange höre ich den Leser die Frage aufwerfen: wo bleibt Schuld und Verdienst? — Zur Antwort hierauf verweise ich auf §. 10. Daselbst hat, was sonst hier vorzutragen wäre, schon seine Stelle gefunden, weil es in enger Verbindung mit Kants Lehre vom Zusammenbestehn der Freiheit mit der Nothwendigkeit steht. Das dort Gesagte also bitte ich hier nochmals zu lesen. In Gemäßheit desselben ist das Operari, beim Eintritt der Motive, durchweg nothwendig: daher kann die Freiheit, welche sich allein durch die Verantwortlichkeit ankündigt, nur im Esse liegen. Die Vorwürfe des Gewissens betreffen zwar zunächst und ostensibel das, was wir gethan haben, eigentlich und im Grunde aber das, was wir sind, als worüber unsre Thaten allein vollgültiges Zeugniß ablegen, indem sie zu unserm Charakter sich verhalten wie die

Symptome zur Krankheit. In diesem Esse also, in dem was wir sind, muß auch Schuld und Verdienst liegen. Was wir an Andern entweder hochachten und lieben, oder verachten und haßen, ist nicht ein Wandelbares und Veränderliches, sondern ein Bleibendes, ein für alle Mal Bestehendes: das was sie sind: und kommen wir etwan von ihnen zurück; so sagen wir nicht, daß sie sich geändert, sondern daß wir uns in ihnen geirrt haben. Eben so ist der Gegenstand unserer Zufriedenheit und Unzufriedenheit mit uns selbst das was wir sind, unwiderruflich sind und bleiben: dies erstreckt sich sogar auf die intellektuellen, ja auf die physiognomischen Eigenschaften. Wie sollte also nicht in dem was wir sind, Schuld und Verdienst liegen? — Die immer vollständiger werdende Bekanntschaft mit uns selbst, das immer mehr sich füllende Protokoll der Thaten ist das Gewissen. Das Thema des Gewissens sind zunächst unsere Handlungen, und zwar sind es diejenigen, in welchen wir dem Mitleid, das uns aufforderte, Andere wenigstens nicht zu verletzen, ja sogar ihnen Hülfe und Beistand zu leisten, entweder kein Gehör gegeben haben, weil Egoismus oder gar Bosheit uns leitete, oder aber, mit Verleugnung dieser beiden, jenem Rufe gefolgt sind. Beide Fälle zeigen die Größe des Unterschiedes an, den wir zwischen uns und Andern machen. Auf diesem Unterschiede beruhen zuletzt die Grade der Moralität oder Immoralität, d. h. der Gerechtigkeit und Menschenliebe, wie auch ihres Gegentheils. Die immer reicher werdende Erinnerung der in dieser Hinsicht bedeutsamen Handlungen vollendet mehr und mehr das Bild unsers Charakters, die wahre Bekanntschaft mit uns selbst. Aus dieser aber erwächst Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns, mit dem, was wir sind, je nachdem Egoismus, Bosheit oder Mitleid vorgewaltet haben, d. h. je nachdem der Unterschied, den wir zwischen unsrer Person und den übrigen gemacht haben, größer oder kleiner gewesen ist. Nach demselben Maaßstabe beurtheilen wir ebenfalls die Andern, deren Charakter wir eben so empirisch wie den eigenen, nur unvollkommner, kennen lernen:

hier tritt als Lob, Beifall, Hochachtung, oder Tadel, Unwille und Verachtung auf, was bei der Selbstbeurtheilung sich als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit, die bis zur Gewissensangst gehen kann, kund gab. Daß auch die Vorwürfe, welche wir Andern machen, nur zunächst auf die Thaten, eigentlich aber auf den unveränderlichen Charakter derselben gerichtet sind, und Tugend oder Laster als inhärirende, bleibende Eigenschaften angesehn werden, bezeugen manche sehr häufig vorkommende Redensarten, z. B. „Jetzt sehe ich, wie du bist!“ — „In dir habe ich mich geirrt.“ — **Now I see what You are!** — **Voilà donc, comme tu es!** — „So bin ich nicht“! — „Ich bin nicht der Mann, der fähig wäre, Sie zu hintergehn“ u. dgl. m. ferner auch: **les ames bien nées**; *εὐγενὴς*, *εὐγένεια*, für tugendhaft, Tugend; **generosioris animi amicus**, u. s. w.

Durch Vernunft ist das Gewissen bloß deshalb bedingt, weil nur vermöge ihrer eine deutliche und zusammenhängende Rückerinnerung möglich ist. Es liegt in der Natur der Sache, daß das Gewissen erst hinterher spricht, weshalb es auch das richtende Gewissen heißt. Vorher sprechen kann es nur im uneigentlichen Sinn, nämlich indirekt, indem die Reflexion aus der Erinnerung ähnlicher Fälle auf die künftige Mißbilligung einer erst projektirten That schließt. — So weit geht die ethische Thatsache des Bewußtseyns: sie selbst bleibt als metaphysisches Problem stehn, welches nicht unmittelbar zu unsrer Aufgabe gehört, jedoch im letzten Abschnitt berührt werden wird. — Zu der Erkenntniß, daß das Gewissen nur die mittelst der Thaten entstehende Bekanntschaft mit dem eigenen unveränderlichen Charakter ist, stimmt es vollkommen, daß die in verschiedenen Menschen so höchst verschiedene Empfänglichkeit für die Motive des Eigennutzes, der Bosheit und des Mitleids, worauf der ganze moralische Werth des Menschen beruht, nicht etwas aus einem Andern Erklärliches, noch durch Belehrung zu Erlangendes und daher in der Zeit Entstehendes und Veränderliches, ja vom Zufall Abhängiges, sondern angeboren, unveränderlich und nicht weiter erklärlich ist. Demgemäß ist der Lebenslauf selbst, mit allem seinem vielgestalteten Treiben, nichts weiter als das

äußere Zifferblatt jenes inneren, ursprünglichen Getriebes, oder der Spiegel, in welchem allein dem Intellekt eines Jeden die Beschaffenheit seines eigenen Willens, der sein Kern ist, offenbar werden kann.

Wer sich die Mühe giebt, das hier und im erwähnten §. 10. Gesagte recht zu durchdenken, wird in meiner Begründung der Ethik eine Konsequenz und abgerundete Ganzheit entdecken, welche allen andern abgeht, und andrerseits eine Uebereinstimmung mit den Thatsachen der Erfahrung, welche jene noch weniger haben. Denn nur die Wahrheit kann durchgängig mit sich und mit der Natur übereinstimmen: hingegen streiten alle falsche Grundansichten innerlich mit sich selbst und nach außen mit der Erfahrung, welche bei jedem Schritte ihren stillen Protest einlegt.

Daß jedoch besonders die hier am Schlusse dargelegten Wahrheiten vielen festgewurzelten Vorurtheilen und Irrthümern, namentlich einer gewissen gangbaren Kinderschulen-Moral geradezu vor den Kopf stoßen, ist mir gar wohl, jedoch ohne Reue und Bedauern, bewußt. Denn erstlich spreche ich hier nicht zu Kindern, noch zum Volke, sondern zu einer erleuchteten Akademie, deren rein theoretische Frage auf die letzten Grundwahrheiten der Ethik gerichtet ist, und die auf eine höchst ernsthafte Frage auch eine ernste Antwort erwartet: und zweitens halte ich dafür, daß es weder privilegirte, noch nützliche, noch selbst unschädliche Irrthümer geben kann, sondern jeder Irrthum unendlich mehr Schaden als Nutzen stiftet. — Wollte man hingegen bestehende Vorurtheile zum Maaßstabe der Wahrheit oder zum Gränzstein machen, den ihre Darlegung nicht überschreiten darf, so würde es redlicher seyn, philosophische Fakultäten und Akademien ganz eingehn zu lassen: denn was nicht ist, soll auch nicht scheinen.

IV.

Zur metaphysischen Auslegung des ethischen Urphänomens.

§. 21.

Verständigung über diese Zugabe.

Im Bisherigen habe ich die moralische Triebfeder als Thatsache nachgewiesen und habe gezeigt, wie aus ihr allein uneigennützige Gerechtigkeit und ächte Menschenliebe hervorgehen können, auf welchen zwei Kardinaltugenden alle übrigen beruhen. Zur Begründung der Ethik ist dies hinreichend, insofern diese nothwendig auf irgend etwas thatsächlich und nachweisbar Vorhandenes, sei es nun in der Außenwelt oder im Bewußtseyn gegeben, gestützt werden muß; wenn man nicht etwan, wie manche meiner Vorgänger, bloß einen abstrakten Satz beliebig annehmen und aus ihm die ethischen Vorschriften ableiten, oder, wie Kant, mit einem bloßen Begriff, dem des Gesetzes, eben so verfahren will. Der von der Königl. Societät gestellten Aufgabe scheint mir hiedurch genügt zu seyn, da solche auf das Fundament der Ethik gerichtet ist und nicht noch eine Metaphysik dazu verlangt, um wieder jenes zu begründen. Inzwischen sehe ich sehr wohl, daß der menschliche Geist hiebei die letzte Befriedigung und Beruhigung noch nicht findet. Wie am Ende jeder Forschung und jeder Realwissenschaft, so steht er auch hier vor einem Urphänomen, welches zwar Alles unter ihm Begriffene und aus ihm Folgende erklärt, selbst aber unerklärt bleibt und als ein Räthsel vorliegt. Auch hier also stellt sich die Forderung einer Metaphysik ein, d. h. einer letzten Erklärung der Urphänomene als solcher und, wenn in ihrer Ge-

sammtheit genommen, der Welt. Diese Forderung erhebt auch hier die Frage, warum das Vorhandene und Verstandene sich so und nicht anders verhalte und wie aus dem Wesen an sich der Dinge der dargelegte Charakter der Erscheinung hervorgehe. Ja, bei der Ethik ist das Bedürfniß einer metaphysischen Grundlage um so dringender, als die philosophischen wie die religiösen Systeme darüber einig sind, daß die ethische Bedeutsamkeit der Handlungen zugleich eine metaphysische, d. h. über die bloße Erscheinung der Dinge und somit auch über alle Möglichkeit der Erfahrung hinausreichende, demnach mit dem ganzen Daseyn der Welt und dem Loose des Menschen in engster Beziehung stehende seyn müsse; indem die letzte Spitze, in welche die Bedeutung des Daseyns überhaupt auslaufe, zuverlässig das Ethische sei. Dies Letztere bewährt sich auch durch die unleugbare Thatsache, daß, bei Annäherung des Todes, der Gedankengang eines jeden Menschen, gleichviel ob dieser religiösen Dogmen angehängt habe oder nicht, eine moralische Richtung nimmt und er die Rechnung über seinen vollbrachten Lebenslauf durchaus in moralischer Rücksicht abzuschließen bemüht ist. Demgemäß sehn wir, um an ein historisches Beispiel zu erinnern, den Perikles, auf dem Sterbebette, von allen seinen Großthaten nichts hören wollen, sondern nur davon, daß er nie einen Bürger in Trauer versetzt hatte (Plut. in Pericl.). Und, um einen sehr heterogenen Fall daneben zu stellen, ich erinnere mich, aus dem Berichte der Aussagen vor einer Englischen Jury, daß ein roher, fünfzehnjähriger Negerjunge, auf einem Schiffe, im Begriff an einer so eben in einer Schlägerei erhaltenen Verletzung zu sterben, eilig alle Kameraden herbeiholen ließ, um sie zu fragen, ob er jemals einen von ihnen gekränkt oder beleidigt hätte, und bei der Verneinung große Beruhigung fand. Durchgängig lehrt die Erfahrung, daß Sterbende sich vor dem Scheiden mit Jedem zu versöhnen wünschen. Diese Thatsachen sind allgemein und treten ohne Unterschied der Religion ein. Wegen dieser unleugbaren ethisch-metaphysischen Tendenz des Lebens könnte auch, ohne eine in diesem Sinn

gegebene Auslegung desselben, keine Religion in der Welt Fuß fassen: denn mittelst ihrer ethischen Seite hat jede ihren Anhaltspunkt in den Gemüthern. Jede Religion legt ihr Dogma der jedem Menschen fühlbaren, aber deshalb noch nicht verständlichen, moralischen Triebfeder zum Grunde und verknüpft es so eng mit derselben, daß beide als unzertrennlich erscheinen: † ja, die Priester sind bemüht, Unglauben und Immoralität für Eins und Dasselbe auszugeben. † Hierauf beruht es, daß dem Gläubigen der Ungläubige für identisch mit dem moralisch Schlechten gilt, wie wir schon daran sehn, daß Ausdrücke, wie Gottlos, Atheistisch, Unchristlich, Ketzer u. dgl. als synonym mit moralisch Schlecht gebraucht werden. Den Religionen ist die Sache dadurch leicht gemacht, daß sie, vom Glauben ausgehend, diesen für ihr Dogma schlechthin, ja unter Drohungen fordern dürfen. Aber die philosophischen Systeme haben hier nicht so leichtes Spiel: daher man bei Untersuchung aller Systeme finden wird, daß es, wie mit der Begründung der Ethik, so auch mit dem Anknüpfungspunkte derselben an die gegebene Metaphysik überall äußerst schlecht bestellt ist. Und doch ist die Forderung, daß die Ethik sich auf die Metaphysik stütze, unabweisbar, wie ich dies schon in der Einleitung durch Wolfs und Kants Autorität bekräftigt habe.

Nun aber ist das Problem der Metaphysik so sehr das schwerste aller den menschlichen Geist beschäftigenden Probleme, daß es von vielen Denkern für schlechthin unauflösbar gehalten wird. Für mich kommt, in gegenwärtigem Fall, noch der ganz besondere Nachtheil hinzu, den die Form einer abgerissenen Monographie herbeiführt, daß ich nämlich nicht von einem bestimmten metaphysischen Systeme, zu welchem ich mich etwan bekenne, ausgehn darf; weil ich es entweder darzulegen, welches viel zu weitläuftig, oder als gegeben und gewiß anzunehmen hätte, welches höchst mißlich seyn würde. Hieraus wieder folgt, daß ich hier so wenig als im Vorhergehenden die synthetische, sondern nur die analytische Methode anwenden darf, d. h. nicht vom Grunde auf die Folgen, sondern von den

Folgen auf den Grund zu gehn habe. Diese harte Nothwendigkeit aber, voraussetzungslos zu verfahren und von keinem andern als dem Allen gemeinsamen Standpunkt auszugehn, hat mir schon die Darlegung des Fundaments der Ethik so sehr erschwert, daß ich jetzt auf dieselbe zurücksehe, wie auf ein zu Stande gebrachtes schweres Kunststück, dem analog, wo Einer aus freier Hand gemacht hat, was sonst überall nur auf einer festen Unterlage ausgeführt wird. Vollends aber jetzt, wo die Frage nach der metaphysischen Auslegung der ethischen Grundlage angeregt ist, wird die Schwierigkeit des voraussetzungslosen Verfahrens so überwiegend, daß ich nur den Ausweg sehe, es bei ganz allgemeinen Umrissen bewenden zu lassen, mehr Andeutungen als Ausführungen zu geben, den Weg, der hier zum Ziele führt, zu zeigen, aber nicht ihn bis ans Ende zu verfolgen und überhaupt nur einen sehr geringen Theil von dem zu sagen, was ich unter andern Umständen hier vorzubringen hätte. Bei diesem Verfahren aber berufe ich mich, neben den eben dargelegten Gründen, darauf, daß die eigentliche Aufgabe in den vorhergehenden Abschnitten gelöst ist, folglich was ich hier noch darüber leiste ein **opus supererogationis**, eine beliebig zu gebende und beliebig zu nehmende Zugabe ist.

§. 22.

Metaphysische Grundlage.

Den festen Boden der Erfahrung, welcher bis hieher alle unsre Schritte getragen hat, sollen wir also jetzt verlassen, um in dem, wohin keine Erfahrung auch nur möglicherweise reichen kann, die letzte theoretische Befriedigung zu suchen, glücklich, wenn uns auch nur ein Fingerzeig, ein flüchtiger Durchblick zu Theil wird, bei welchem wir uns einigermaaßen beruhigen können. Hingegen was uns nicht verlassen soll, ist die bisherige Redlichkeit des Verfahrens: wir werden nicht, nach der Weise der sogenannten Nach-Kantischen Philosophie, uns in

Träumereien gefallen, Mährchen auftischen, durch Worte zu imponiren und dem Leser Sand in die Augen zu streuen suchen; sondern ein Weniges, redlich dargeboten, ist unsere Verheißung.

Das, was bis hieher Erklärungsgrund war, wird jetzt selbst unser Problem, nämlich jenes jedem Menschen angeborene und unvertilgbare, natürliche Mitleid, welches sich uns als die alleinige Quelle nicht-egoistischer Handlungen ergeben hat: diesen aber ausschließlich kommt moralischer Werth zu. Die Weise vieler modernen Philosophen, welche die Begriffe Gut und Böse als einfache, d. h. keiner Erklärung bedürftige noch fähige Begriffe behandeln und dann meistens sehr geheimnißvoll von einer „Idee des Guten" reden, aus welcher sie die Stütze ihrer Ethik, oder wenigstens einen Deckmantel ihrer Dürftigkeit machen, *) nöthigt mich, hier die Erklärung einzuschalten, daß diese Begriffe nichts weniger als einfach, geschweige a priori gegeben, sondern Ausdrücke einer Relation und aus der alltäglichsten Erfahrung geschöpft sind. Alles, was den Bestrebungen irgend eines individuellen Willens gemäß ist, heißt, in Beziehung auf diesen, gut: — gutes Essen, gute Wege, gute Vorbedeutung; — das Gegentheil schlecht, an belebten Wesen böse. Ein Mensch, der, vermöge seines Charakters, den Bestrebungen Andrer nicht gern hinderlich, vielmehr, so weit er füglich kann, günstig und förderlich ist, der also Andre nicht verletzt, vielmehr ihnen, wo er kann, Hülfe und Beistand leistet, wird von ihnen, in eben derselben Rücksicht, ein guter Mensch genannt, mithin der Begriff Gut, von demselben relativen, empirischen und im passiven Subjekt gelegenen Gesichtspunkte aus, auf ihn angewandt. Untersuchen wir nun

*) „Der Begriff des Guten, in seiner Reinheit, ist ein Urbegriff, „eine absolute Idee, deren Inhalt sich im Unendlichen verliert."

Bouterweck. Praktische Aphorismen, S. 54.

Man sieht, er möchte aus dem schlichten, ja trivialen Begriff Gut am liebsten einen Διϊπετης machen, um ihn als Götzen im Tempel aufstellen zu können.

aber den Charakter eines solchen Menschen nicht bloß in Hinsicht auf Andre, sondern an sich selbst; so wissen wir aus dem Vorhergehenden, daß eine ganz unmittelbare Theilnahme am Wohl und Wehe Anderer, als deren Quelle wir das Mitleid erkannt haben, es ist, aus welcher die Tugenden der Gerechtigkeit und Menschenliebe in ihm hervorgehn. Gehn wir aber auf das Wesentliche eines solchen Charakters zurück; so finden wir es unleugbar darin, daß er weniger als die Uebrigen einen Unterschied zwischen sich und Andern macht. Dieser Unterschied ist in den Augen des boshaften Charakters so groß, daß ihm fremdes Leiden unmittelbar Genuß ist, den er deshalb, ohne weitern eigenen Vortheil, ja selbst diesem entgegen, sucht. Derselbe Unterschied ist in den Augen des Egoisten noch groß genug, damit er, um einen kleinen Vortheil für sich zu erlangen, großen Schaden Anderer als Mittel gebrauche. Diesen Beiden ist also zwischen dem Ich, welches sich auf ihre eigene Person beschränkt, und dem Nicht-Ich, welches die übrige Welt begreift, eine weite Kluft, ein mächtiger Unterschied: pereat mundus, dum ego salvus sim, ist ihre Maxime. Dem guten Menschen hingegen ist dieser Unterschied keineswegs so groß, ja, in den Handlungen des Edelmuths erscheint er als aufgehoben, indem hier das fremde Wohl auf Kosten des eigenen befördert, also das fremde Ich dem eigenen gleichgesetzt wird: und wo viele Andre zu retten sind, wird das eigene Ich ihnen gänzlich zum Opfer gebracht, indem der Einzelne für Viele sein Leben hingiebt.

Es frägt sich jetzt, ob die letztere Auffassung des Verhältnisses zwischen dem eigenen und dem fremden Ich, welche den Handlungen des guten Charakters zum Grunde liegt, eine irrige sei und auf einer Täuschung beruhe? oder ob dies vielmehr der Fall der entgegengesetzten Auffassung sei, auf welcher der Egoismus und die Bosheit fußt? —

Diese dem Egoismus zum Grunde liegende Auffassung ist, empirisch, streng gerechtfertigt. Der Unterschied zwischen der eigenen und der fremden Person erscheint erfahrungsmäßig

als ein absoluter. Die Verschiedenheit des Raumes, welche mich von dem Andern trennt, trennt mich auch von seinem Wohl und Wehe. — Hiegegen wäre jedoch zunächst zu bemerken, daß die Erkenntniß, die wir vom eigenen Selbst haben, keineswegs eine erschöpfende und bis auf den letzten Grund klare ist. Durch die Anschauung, welche das Gehirn auf Data der Sinne vollzieht, also mittelbar, erkennen wir den eigenen Leib als ein Objekt im Raum, und durch den innern Sinn die fortlaufende Reihe unsrer Bestrebungen und Willensakte, die auf Anlaß äußerer Motive entstehn, endlich auch die mannichfaltigen, schwächeren oder stärkeren Bewegungen des eigenen Willens, auf welche alle inneren Gefühle sich zurückführen lassen. Das ist Alles: denn das Erkennen wird nicht selbst wieder erkannt. Hingegen das eigentliche Substrat dieser ganzen Erscheinung, unser inneres Wesen an sich, das Wollende und Erkennende selbst, ist uns nicht zugänglich: wir sehn bloß nach Außen, innen ist es finster. Demnach ist die Kenntniß, welche wir von uns selbst haben, keineswegs eine vollständige und erschöpfende, vielmehr sehr oberflächlich, und dem größern, ja hauptsächlichen Theil nach sind wir uns selber unbekannt und ein Räthsel: oder, wie Kant sagt: das Ich erkennt sich nur als Erscheinung, nicht nach dem, was es an sich seyn mag. Jenem andern Theile nach, der in unsere Erkenntniß fällt, ist zwar Jeder vom Andern gänzlich verschieden: aber hieraus folgt noch nicht, daß es sich eben so verhalte hinsichtlich des großen und wesentlichen Theiles, der Jedem verdeckt und unbekannt bleibt. Für diesen ist also wenigstens eine Möglichkeit übrig, daß er in Allen Eines und identisch sei.

Worauf beruht alle Vielheit und numerische Verschiedenheit der Wesen? — Auf Raum und Zeit: durch diese allein ist sie möglich, indem das Viele sich nur entweder als Nebeneinander oder als Nacheinander denken und vorstellen läßt. Weil nun das gleichartige Viele die Individuen sind; so nenne ich Raum und Zeit, in der Hinsicht, daß sie die Vielheit möglich machen, das **Principium individuationis**, unbekümmert,

ob dies genau der Sinn sei, in welchem die Scholastiker diesen Ausdruck nahmen.

Wenn an den Aufschlüssen, welche Kants bewundrungswürdiger Tiefsinn der Welt gegeben hat, irgend etwas unbezweifelt wahr ist, so ist es die transscendentale Aesthetik, also die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit. Sie ist so klar begründet, daß kein irgend scheinbarer Einwand dagegen hat aufgetrieben werden können. Sie ist Kants Triumph und gehört zu den höchst wenigen metaphysischen Lehren, die man als wirklich bewiesen und als eigentliche Eroberungen im Felde der Metaphysik ansehn kann. Nach ihr also sind Raum und Zeit die Formen unseres eigenen Anschauungs-Vermögens, gehören diesem, nicht den dadurch erkannten Dingen an, können also nimmermehr eine Bestimmung der Dinge an sich selbst seyn, sondern kommen nur der Erscheinung derselben zu, wie solche in unserm, an physiologische Bedingungen gebundenen Bewußseyn der Außenwelt allein möglich ist. Ist aber dem Dinge an sich, d. h. dem wahren Wesen der Welt, Zeit und Raum fremd; so ist es nothwendig auch die Vielheit: folglich kann dasselbe in den zahllosen Erscheinungen dieser Sinnenwelt doch nur Eines seyn und nur das Eine und identische Wesen sich in diesen allen manifestiren. Und umgekehrt, was sich als ein Vieles, mithin in Zeit und Raum darstellt, kann nicht Ding an sich, sondern nur Erscheinung seyn. Diese aber ist, als solche, bloß für unser durch vielerlei Bedingungen beschränktes, ja auf einer organischen Funktion beruhendes Bewußtseyn vorhanden, nicht außer demselben.

Diese Lehre, daß alle Vielheit nur scheinbar sei, daß in allen Individuen dieser Welt, in so unendlicher Zahl sie auch, nach und nebeneinander, sich darstellen, doch nur Eines und dasselbe, in ihnen allen gegenwärtige und identische, wahrhaft seiende Wesen sich manifestire, diese Lehre ist freilich lange vor Kant, ja man möchte sagen von jeher dagewesen. Denn zuvörderst ist sie die Haupt- und Grundlehre des ältesten Buches

der Welt, der heiligen Vedas, deren dogmatischer Theil uns in den Upanischaden vorliegt. *) Daselbst finden wir fast auf jeder Seite jene große Lehre: sie wird unermüdlich, in zahllosen Wendungen wiederholt und durch mannichfaltige Bilder und Gleichnisse erläutert. Daß sie gleichfalls der Weisheit des Pythagoras zum Grunde lag, ist, selbst nach den kärglichen Nachrichten, die von seiner Philosophie zu uns gelangt sind, durchaus nicht zu bezweifeln. Daß in ihr allein fast die ganze Philosophie der Eleatischen Schule enthalten war, ist allbekannt. Später waren von ihr die Neu-Platoniker durchdrungen, indem sie lehrten δια την ενοτητα ἁπαντων πασας ψυχας μιαν ειναι. Im 9. Jahrhundert sehn wir sie in Europa unerwartet auftreten durch Skotus Erigena, der, von ihr begeistert, sich bemüht, sie in die Formen und Ausdrücke der Christlichen Religion zu kleiden. Unter den Mohammedanern finden wir sie als begeisterte Mystik der Sufis wieder. Aber im Occident mußte Jordanus Brunus es mit einem schmählichen und quaalvollen Tode büßen, daß er dem Drange, jene Wahrheit auszusprechen, nicht hatte widerstehen können. Dennoch sehen wir auch die christlichen Mystiker, wider Willen und Absicht, sich in sie verstricken, wann und wo sie auftreten. Spinozas Name ist mit ihr identificirt. In un-

*) Die Aechtheit des Oupnekhat war auf den Grund einiger, von Mohammedanischen Abschreibern beigefügten und in den Text gerathenen Randglossen angefochten worden. Allein sie wird vollkommen vindicirt von dem Sanskrit-Gelehrten F. H. H. Windischmann (dem Sohn) in seinem Sancara, sive de theologumenis Vedanticorum 1833 p. XIX., ebenfalls von Bochinger, de la vie contemplative chèz les Indous, 1831 p. 12. — Sogar der des Sanskrits unkundige Leser kann sich, durch Vergleichung der neuern Uebersetzungen einzelner Upanischaden, von Rammohun Roy, Poley und selbst der von Colebrooke, deutlich überzeugen, daß der von Anquetil streng wörtlich ins Lateinische übertragenen Persischen Uebersetzung des Märtyrers dieser Lehre, Sultans Daraschakoh, ein genaues und vollkommenes Wortverständniß zum Grunde gelegen, hingegen jene Anderen sich großentheils mit Tappen und Errathen geholfen haben, daher sie ganz gewiß viel ungenauer sind.

sern Tagen endlich, nachdem Kant den alten Dogmatismus vernichtet hatte und die Welt erschrocken vor den rauchenden Trümmern stand, wurde jene Erkenntniß wieder auferweckt durch die eklektische Philosophie Schellings, der, die Lehren des Plotinos, Spinozas, Kants und Jakob Böhms mit den Ergebnissen der neuen Naturwissenschaft amalgamirend, schleunig ein Ganzes zusammensetzte, dem dringenden Bedürfniß seiner Zeitgenossen einstweilen zu genügen, und es dann mit Variationen abspielte; in Folge wovon jene Erkenntniß unter den Gelehrten Deutschlands zu durchgängiger Geltung gelangt, ja, selbst unter den bloß Gebildeten fast allgemein verbreitet ist. *) Eine Ausnahme machen allein die heutigen Universitätsphilosophen, als welche die Aufgabe haben, dem sogenannten Pantheismus entgegen zu arbeiten, wodurch in große Noth und Verlegenheit versetzt, sie in ihrer Herzensangst bald zu den kläglichsten Sophismen, bald zu den bombastischsten Phrasen greifen, um daraus irgend einen anständigen Maskenanzug zusammenzuflicken, eine beliebte und oktroyirte Rockenphilosophie darin zu kleiden. Kurzum, das Ἑν καὶ παν war zu allen Zeiten der Spott der Thoren und die endlose Meditation der Weisen. Jedoch läßt der strenge Beweis desselben sich allein aus Kants Lehre, wie oben geschehn, führen; obwohl Kant selbst dies nicht gethan hat, sondern, nach Weise kluger Redner, nur die Prämissen gab, den Zuhörern die Freude der Konklusion überlassend.

Gehört demnach Vielheit und Geschiedenheit allein der bloßen Erscheinung an, und ist es Ein und dasselbe Wesen, welches in allem Lebenden sich darstellt; so ist diejenige Auffassung, welche den Unterschied zwischen Ich und Nicht-Ich aufhebt, nicht die irrige: vielmehr muß die ihr entgegengesetzte

*) On peut assez longtems, chéz notre espèce,
Fermer la porte à la raison.
Mais, dès qu'elle entre avec adresse,
Elle reste dans la maison,
Et bientôt elle en est maitresse.
Volt:

dies seyn. Auch finden wir diese letztere von den Hindus mit dem Namen Maja, d. h. Schein, Täuschung, Gaukelbild, bezeichnet. Jene erstere Ansicht ist es, welche wir als dem Phänomen des Mitleids zum Grunde liegend, ja dieses als den realen Ausdruck derselben gefunden haben. Sie wäre demnach die metaphysische Basis der Ethik und bestände darin, daß das eine Individuum im andern unmittelbar sich selbst, sein eigenes wahres Wesen wiedererkenne. Demnach träfe die praktische Weisheit, das Rechtthun und Wohlthun, im Resultat genau zusammen mit der tiefsten Lehre der am weitesten gelangten theoretischen Weisheit: und der praktische Philosoph, d. h. der Gerechte, der Wohlthätige, der Edelmüthige, spräche durch die That nur dieselbe Erkenntniß aus, welche das Ergebniß des größten Tiefsinns und der mühseligsten Forschung des theoretischen Philosophen ist. Indessen steht die moralische Trefflichkeit höher denn alle theoretische Weisheit, als welche immer nur Stückwerk ist und auf dem langsamen Wege der Schlüsse zu dem Ziele gelangt, welches jene mit Einem Schlage erreicht: und der moralisch Edle, wenn ihm auch noch so sehr die intellektuelle Trefflichkeit abgeht, legt durch sein Handeln die tiefste Erkenntniß, die höchste Weisheit an den Tag und beschämt den Genialsten und Gelehrtesten, wenn dieser durch sein Thun verräth, daß jene große Wahrheit ihm doch im Herzen fremd geblieben ist.

„Die Individuation ist real, das **Principium individuationis** und die auf demselben beruhende Verschiedenheit der „Individuen ist die Ordnung der Dinge an sich. Jedes Individuum ist ein von allen andern von Grund aus verschiedenes „Wesen. Im eigenen Selbst allein habe ich mein wahres „Seyn, alles Andere hingegen ist Nicht-Ich und mir fremd." — Dies ist die Erkenntniß, für deren Wahrheit Fleisch und Bein Zeugniß ablegen, die allem Egoismus zum Grunde liegt und deren realer Ausdruck jede lieblose, ungerechte, oder boshafte Handlung ist. —

„Die Individuation ist bloße Erscheinung, entstehend mittelst

„Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein „cerebrales Erkenntnißvermögen bedingten Formen aller seiner „Objekte sind: daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der „Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist. Mein wahres, inneres Wesen ist „in jedem Lebenden so unmittelbar vorhanden, wie es in meinem Selbstbewußtseyn sich nur mir selber kund giebt." — Diese Erkenntniß, für welche im Sanskrit die Formel **tat-twam asi**, d. h. „dies bist Du," der stehende Ausdruck ist, ist es, die als Mitleid hervorbricht, auf welcher daher alle ächte, d. h. uneigennützige Tugend beruht und deren realer Ausdruck jede gute That ist. Diese Erkenntniß ist es im letzten Grunde, an welche jede Appellation an Milde, an Menschenliebe, an Gnade für Recht sich richtet: denn eine solche ist eine Erinnerung an die Rücksicht, in welcher wir Alle Eins und dasselbe Wesen sind. Hingegen beruft Egoismus, Neid, Haß, Verfolgung, Härte, Rache, Schadenfreude, Grausamkeit sich auf jene erstere Erkenntniß und beruhigt sich bei ihr. Die Rührung und Wonne, welche wir beim Anhören, noch mehr beim Anblick, am meisten beim eigenen Vollbringen einer edlen Handlung empfinden, beruht im tiefsten Grunde darauf, daß sie uns die Gewißheit giebt, daß jenseit aller Vielheit und Verschiedenheit der Individuen, die das **Principium individuationis** uns vorhält, eine Einheit derselben liege, welche wahrhaft vorhanden, ja uns zugänglich ist, da sie ja eben faktisch hervortrat.

Je nachdem die eine oder die andere Erkenntnißweise festgehalten wird, tritt, zwischen Wesen und Wesen, die φιλια oder der νεῖκος des Empedokles hervor. Aber wer, vom νεικος beseelt, feindlich eindränge auf seinen verhaßtesten Widersacher und bis in das Tiefinnerste desselben gelangte; der würde in diesem, zu seiner Ueberraschung, sich selbst entdecken.

Das Vorwalten der einen oder der andern jener beiden Erkenntnißweisen zeigt sich nicht bloß in den einzelnen Handlungen, sondern in der ganzen Art des Bewußtseyns und der Stimmung, welche daher beim guten Charakter eine von der

des schlechten so wesentlich verschiedene ist. Dieser empfindet überall eine starke Scheidewand zwischen sich und allem Außer ihm. Die Welt ist ihm ein absolutes Nicht-Ich und sein Verhältniß zu ihr ein ursprünglich feindliches: dadurch wird der Grundton seiner Stimmung Gehässigkeit, Argwohn, Neid, Schadenfreude. — Der gute Charakter hingegen lebt in einer seinem Wesen homogenen Außenwelt: die Andern sind ihm kein Nicht-Ich, sondern „Ich noch ein Mal." Daher ist sein ursprüngliches Verhältniß zu Jedem ein befreundetes: er fühlt sich allen Wesen im Innern verwandt, nimmt unmittelbar Theil an ihrem Wohl nnd Wehe, und setzt mit Zuversicht dieselbe Theilnahme bei ihnen voraus. Hieraus erwächst der tiefe Friede seines Innern und jene getroste, beruhigte, zufriedene Stimmung, vermöge welcher in seiner Nähe Jedem wohl wird. — Der böse Charakter vertraut in der Noth nicht auf den Beistand Anderer: ruft er ihn an; so geschieht es ohne Zuversicht: erlangt er ihn; so empfängt er ihn ohne wahre Dankbarkeit: weil er ihn kaum anders, denn als Wirkung der Thorheit Anderer begreifen kann. Denn sein eigenes im fremden Wesen wieder zu erkennen, ist er selbst dann noch unfähig, nachdem es von dort aus sich durch unzweideutige Zeichen kund gegeben hat. Hierauf beruht eigentlich das Empörende alles Undanks. Diese moralische Isolation, in der er sich wesentlich und unausweichbar befindet, läßt ihn auch leicht in Verzweiflung gerathen. — Der gute Charakter wird mit eben so vieler Zuversicht den Beistand Anderer anrufen, als er sich der Bereitwilligkeit bewußt ist, ihnen den seinigen zu leisten. Denn, wie gesagt, dem Einen ist die Menschenwelt Nicht-Ich, dem Andern „Ich noch ein Mal." — Der Großmüthige, welcher dem Feinde verzeiht und das Böse mit Gutem erwiedert, ist erhaben und erhält das höchste Lob, weil er sein selbsteigenes Wesen auch da noch erkannte, wo es sich entschieden verleugnete.

Jede ganz lautere Wohlthat, jede völlig und wahrhaft uneigennützige Hülfe, welche, als solche, ausschließlich die Noth des Anderen zum Motiv hat, ist, wenn wir bis auf den letzten

Grund forschen, eigentlich eine mysteriöse Handlung, eine praktische Mystik, sofern sie zuletzt aus derselben Erkenntniß, die das Wesen aller eigentlichen Mystik ausmacht, entspringt und auf keine andere Weise mit Wahrheit erklärbar ist. † Denn daß Einer auch nur ein Almosen gebe, ohne dabei auf die entfernteste Weise etwas Anderes zu bezwecken, als daß der Mangel, welcher den Andern drückt, gemindert werde, ist nur möglich, sofern er erkennt, daß er selbst es ist, was ihm jetzt unter jener traurigen Gestalt erscheint, also daß er sein eigenes Wesen an sich in der fremden Erscheinung wiedererkenne. † Daher habe ich, in der vorigen Abtheilung, das Mitleid das große Mysterium der Ethik genannt.

Der, dem alle Andern stets Nicht-Ich waren, ja, der im Grunde allein seine eigene Person für wahrhaft real hielt, die Anderen hingegen eigentlich nur als Phantome ansah, denen er bloß eine relative Existenz, sofern sie Mittel zu seinen Zwecken seyn oder diesen entgegenstehn konnten, zuerkannte, so daß ein unermeßlicher Unterschied, eine tiefe Kluft zwischen seiner Person und allem jenem Nicht-Ich blieb, der also ausschließlich in dieser eigenen Person existirte, dieser sieht, im Tode, mit seinem Selbst auch alle Realität und die ganze Welt untergehn. Hingegen der, welcher in allen Andern, ja in Allem, was Leben hat, sein eigenes Wesen, sich selbst erblickte, dessen Daseyn daher mit dem Daseyn alles Lebenden zusammenfloß, der verliert durch den Tod nur einen kleinen Theil seines Daseyns: er besteht fort in allen Anderen, in welchen er ja sein Wesen und sein Selbst stets erkannt und geliebt hat. Hierauf mag, zwar nicht ganz, aber doch zum großen Theil, die Verschiedenheit beruhen zwischen der Art, wie besonders gute und überwiegend böse Menschen die Todesstunde entgegennehmen. —

In allen Jahrhunderten hat die arme Wahrheit darüber erröthen müssen, daß sie parador war: und es ist doch nicht ihre Schuld. Sie kann nicht die Gestalt des thronenden allgemeinen Irrthums annehmen. Da sieht sie seufzend auf zu ihrem Schutzgott, der Zeit, welcher ihr Sieg und Ruhm zuwinkt,

aber dessen Flügelschläge so groß und langsam sind, daß das Individuum darüber hinstirbt. So bin denn auch ich mir des Paradoxen, welches diese metaphysische Auslegung des ethischen Urphänomens für die an ganz anderartige Begründungen der Ethik gewöhnten occidentalisch Gebildeten haben muß, sehr wohl bewußt, kann jedoch nicht der Wahrheit Gewalt anthun. Vielmehr ist Alles, was ich, aus dieser Rücksicht, über mich vermag, daß ich durch eine Anführung belege, wie jene Metaphysik der Ethik schon vor Jahrtausenden die Grundansicht der Indischen Weisheit war, auf welche ich zurückdeute, wie Kopernikus auf das von Aristoteles und Ptolemäos verdrängte Weltsystem der Pythagoreer. Im **Bhagavad-Gita, Lectio 13; 27, 28.** heißt es, nach A. W. v. Schlegels Uebersetzung: **Eundem in omnibus animantibus consistentem summum dominum, istis pereuntibus haud pereuntem qui cernit, is vere cernit. — Eundem vero cernens ubique praesentem dominum, non violat semet ipsum sua ipsius culpa: exinde pergit ad summum iter.**

Bei diesen Andeutungen zur Metaphysik der Ethik muß ich es bewenden lassen, obwohl noch ein bedeutender Schritt in derselben zu thun übrig bleibt. Allein dieser setzt voraus, daß man auch in der Ethik selbst einen Schritt weiter gegangen wäre, welches ich nicht thun durfte, weil in Europa der Ethik ihr höchstes Ziel in der Rechts- und Tugendlehre gesteckt ist und man was über diese hinausgeht nicht kennt, oder doch nicht gelten läßt. Dieser nothwendigen Unterlassung also ist es zuzuschreiben, daß die dargelegten Umrisse zur Metaphysik der Ethik noch nicht, auch nur aus der Ferne, den Schlußstein des ganzen Gebäudes der Metaphysik, oder den eigentlichen Zusammenhang der **Divina Commedia** absehn lassen. Dies lag aber auch weder in der Aufgabe, noch in meinem Plan. Denn man kann nicht Alles in Einem Tage sagen, und soll auch nicht mehr antworten, als man gefragt ist.

Indem man sucht, menschliche Erkenntniß und Einsicht zu fördern, wird man stets den Widerstand des Zeitalters empfin-

den, gleich dem einer Last, die man zu ziehen hätte und die schwer auf den Boden drückt, aller Anstrengung trotzend. Dann muß man sich trösten mit der Gewißheit, zwar die Vorurtheile gegen sich, aber die Wahrheit für sich zu haben, welche, sobald nur ihr Bundesgenosse, die Zeit, zu ihr gestoßen seyn wird, des Sieges vollkommen gewiß ist, mithin, wenn auch nicht heute, doch morgen.

Judicium
Regiae Danicae Scientiarum Societatis.

Quaestionem anno 1837 propositam, „utrum philosophiae moralis fons et fundamentum in idea moralitatis, quae immediate conscientia contineatur, et ceteris notionibus fundamentalibus, quae ex illa prodeant, explicandis quaerenda sint, an in alio cognoscendi principio“, unus tantum scriptor explicare conatus est, cujus commentationem, germanico sermone compositam et his verbis notatam: Moral predigen ist leicht, Moral begründen ist (sic) schwer „præmio dignam judicare nequivimus. Omisso enim eo, quod potissimum postulabatur, hoc expeti putavit, ut principium aliquod ethicae conderetur, itaque eam partem commentationis suae, in qua principii ethicae a se propositi et metaphysicae suae nexum exponit, appendicis loco habuit, in qua plus quam postulatum esset praestaret, quum tamen ipsum thema ejusmodi disputationem flagitaret, in qua vel praecipuo loco metaphysicae et ethicae nexus consideraretur. Quod autem scriptor in sympathia fundamentum ethicae constituere conatus est, neque ipsa disserendi forma nobis satisfecit, neque reapse, hoc fundamentum sufficere, evicit; quin ipse contra esse confiteri coactus est. Neque reticendum videtur, plures recentioris aetatis summos philosophos tam indecenter commemorari, ut justam et gravem offensionem habeat.

Druckfehler.

Seite 41. Zeile 16. von oben, statt Molluken lies Mollusken.
„ 117. „ 5. von unten, „ ein „ vier.
„ 125. „ 3. von oben, „ haben „ hat.

Druck von F. Hauch in Frankfurt a. M.

Buchbinderei
Hans Hohb

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Schopenhauer, Arthur,

Die beiden Grundprobleme der Ethik behandelt in zwei akademischen Preisschriften

Frankfurt a.M. 1841

Ph.pr. 1083 m
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10137231-5